مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم



مکتبہ مسیح الامت دیوبند و بنگلور

# دلیلِ نماز

به جواب

# حدیثِ نماز


مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم بنگلور

وخلیفہ حضرت اقدس شاہ مفتی مظفر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ناظم مظاہر علوم وقف سہارنپور



مکتبہ مسیح الامت دیوبند و بنگلور

| | | |
|---|---|---|
| نام کتاب | : | **دلیلِ نماز بہ جواب حدیثِ نماز** |
| مصنف | : | **حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی** دامت برکاتہم<br>بانی و مہتمم الجامعۃ الاسلامیہ مسیح العلوم بنگلور<br>و خلیفہ حضرت اقدس شاہ مفتی مظفر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ناظم مظاہر علوم وقف سہارنپور |
| صفحات | : | ۶۲۷ |
| تاریخِ طباعت | : | رجب المرجب ۱۴۳۸ھ |
| ناشر | : | **مکتبہ مسیح الامت دیوبند و بنگلور** |
| موبائل نمبر | : | 09634307336 \ 09036701512 |
| ای میل | : | maktabahmaseehulummat@gmail.com |

# اجمالی فہرست

# فہرست مضامین

## تیمّم کا طریقہ



## صلاۃ

## دعائے استفتاح؛ یعنی ثنا



## قراءت خلف الامام

## رکوع، سجدے، قومے اور جلسے کا حکم اور ان کی دعائیں



## اوقاتِ صلاۃ

# التقریظ

## بحرالعلوم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی دامت برکاتہم

(استاذِ حدیث، دارالعلوم دیو بند)

الحمدللّٰہ رب العالمین ، والصلاۃ والسلام علیٰ سیدنا محمد وعلیٰ آلہٖ وصحبہ أجمعین، وبعد:

اس میں شک نہیں کہ احکامِ شرعیہ کا اصل سرچشمہ قرآن کریم ہے، اس کے بعد سنتِ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ؛ بل کہ سنتِ نبوی درحقیقت قرآنِ کریم کی تفسیر وتشریح ہے، اس سے صَرفِ نظر کرکے قرآن کریم کی مراد اور مطلب تک پہنچنا ممکن ہی نہیں ہے۔ تیسرے نمبر پر اجماعِ امت بھی احکام شرعیہ کی ایک مستقل دلیل ہے، جس کا دلیلِ شرعی ہونا قرآنکریم اور صحیح احادیث سے ثابت ہے؛ لیکن یہ حقیقت بھی مسلم ہے کہ ادلۂ شرعیہ کی حیثیتیں اپنے ثبوت اور دلالتِ مراد کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں، چناں چہ بعض دلیلیں ثبوت اور دلالت دونوں اعتبار سے قطعی ہوتی ہیں، بعض کا ثبوت تو قطعی اور ہر شک وشبہے سے بالاتر ہوتا ہے؛ مگر مراد پر ان کی دلالت ظنی ہوتی ہے، اس مراد کے علاوہ دوسری مراد کا بھی اُن میں احتمال ہوتا ہے۔ بعض کا ثبوت تو ظنی ہوتا ہے؛ مگر معنیٔ مرادی پر ان کی دلالت صریح اور قطعی ہوتی ہے اور بعض دلیلیں ایسی بھی ہوتی ہیں، جو اپنے ثبوت اور دلالتِ مراد؛ دونوں میں ظنی ہوتی ہیں۔ اس کا لازمی مطلب یہ ہوا کہ ان دلائل سے ثابت ہونے والے احکام بھی یکساں حیثیت کے نہیں ہوں گے۔ دلیل کی نوعیتِ ثبوت اور قوتِ دلالت کے فرق سے احکام بھی ایک جانب فرض، واجب، سنت، مستحب اور مباح کے قبیل سے ہوں گے؛ تو دوسری طرف حرام، مکروہِ تحریمی، مکروہِ تنزیہی اور خلافِ ادب وغیرہ کے قبیل سے۔ اسی طرح ان دلائل میں بسا اوقات تعارض بھی معلوم ہوتا ہے، جو دلیل کی نوعیتِ ثبوت اور قوتِ دلالت کے فرق سے راجح مرجوح کا تعین کرکے زائل کیا جاتا ہے۔

ظاہر ہے، مذکورہ بالا فرقِ مراتب کا لحاظ کرتے ہوئے، ان دلائل سے احکامِ شرعیہ کا استنباط کرنا ہر کہ و مہ کے بس کی بات نہیں ہے، اس کے کچھ شرائط ہیں، جو ائمۂ مجتہدین متبوعین میں بہ درجۂ اتم مہیا تھے، جنھوں نے اپنی پوری محنت اور صلاحیت کو بہ روئے کار لاتے ہوئے مختلف اور متعارض نصوص پر مجموعی نظر ڈالی اور اُن میں باہم تطبیق، نسخ اور ترجیح کے اصول کا استعمال کرتے ہوئے فروعی مسائل میں حکمِ شرعی مستنبط کرنے کی کوشش کی اور قرآن و حدیث کی روشنی میں استنباطِ مسائل کے اصول بھی وضع کیے۔ ائمۂ اربعہ متبوعین کے علاوہ بھی مکاتبِ فقہیہ کا وجود ہوا؛ مگر اللہ تعالیٰ نے تکوینی طور سے صرف اِن چار مکاتبِ فقہیہ کو قبولیتِ عامہ اور دوام عطا فرمایا اور بقیہ اِن ہی میں ضم ہو گئے، چناں چہ پوری امت ائمۂ اربعہ کے مستنبط کیے ہوئے اصول پر متفق ہو گئی۔

قطعی الثبوت و قطعی الدلالۃ دلیلوں کے علاوہ جو بھی دلائل ہیں، ان سے احکامِ شرعیہ کے استنباط کے وقت فقہا کے مابین اختلاف ہونا، ناگریز ہے اور یہ حقیقت بھی مُسلم ہے، کہ ایک فقیہ نے دلیل کی روشنی میں جو احکامِ شرعیہ استنباط کیے، وہ بہ ہر حال ظنی ہوں گے اور قطعیت کے ساتھ یہ فیصلہ ہرگز نہیں کیا جا سکتا، کہ وہی حق ہے اور اُس کے برخلاف دوسرے فقیہ نے جو حکم مستنبط کیا، وہ سراسر باطل ہے۔

امت اور اس کے علما کے درمیان جب اختلاف ہوتا ہے، تو اگر اللہ تعالیٰ کی رحمت شاملِ حال ہوتی ہے، تو لوگ آپس میں اس اختلاف کو گوارہ کرتے ہیں اور کوئی کسی پر ظلم نہیں کرتا ہے۔ جیسا کہ حضرت عمر و عثمان رضی اللہ عنہما کے دورِ خلافت میں صحابہ ﷺ کے درمیان بہت سے مسائل میں اختلاف ہوا اور ہر ایک نے اُس کو گوارہ کیا، کسی نے کسی پر ظلم و زیادتی نہیں کی اور ﴿ إلا من رحم ربک ﴾ کے مصداق ہوئے اور اگر اللہ کا رحم اُن پر نہیں ہوتا، تو اس اختلاف میں وہ لوگ آپس میں ایک دوسرے پر قولاً و عملاً ظلم و زیادتی کرتے ہیں، لڑائی جھگڑا کرتے ہیں، ایک دوسرے کی تضلیل، تفسیق اور تکفیر کرتے ہیں، جس سے وہ اختلاف مذموم بن جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے اہلِ کتاب کے متعلق فرمایا: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ اِلَّا مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ﴾ (آل عمران: ۱۹)

اجتہادی مسائل میں اختلافات دورِ صحابہ میں بہ کثرت رونما ہوئے، ہر ایک نے اپنے اپنے

اجتہاد پر عمل کیا؛ مگر کسی نے ایک دوسرے کی تفسیق یا تضلیل نہیں کی؛ بل کہ خود نبیٔ کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی زندگی میں بھی اُس کی نظیریں موجود ہیں؛ ''غزوۂ احزاب'' کے معاً بعد رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو ''بنو قریظہ'' کی جانب کوچ کرنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ ''لایُصَلِّین أحدُکم العصر إلا في بني قریظة'' (تم میں سے کوئی بھی عصر کی نماز نہ پڑھے، مگر ''بنو قریظہ'' پہنچ کر)

راستے میں عصر کا وقت ہو گیا، بعض حضرات نے نماز قضا ہونے کے اندیشے سے نماز راستے ہی میں پڑھ لی اور آں حضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے قول کو ''بنو قریظہ'' جلد پہنچنے کی تاکید پر محمول کیا اور بعض حضرات نے ارشادِ نبوی کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہوئے، نماز قضا ہونے کی پرواہ نہیں کی اور ''بنو قریظہ'' ہی میں پہنچ کر نمازِ عصر ادا کی، رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو جب یہ بات معلوم ہوئی، تو آپ نے فریقین میں سے ہر ایک کی تصویب فرمائی اور کسی کی تغلیط نہیں فرمائی۔ (۱)

چاروں فقہی مسالک بھی صدیوں سے مُسلم چلے آ رہے ہیں، ان میں مسائل و دلائل کے اختلاف کے باوجود کسی کو یہ کہنے کی جرأت نہیں تھی، کہ فلاں مسلک یا فلاں مکتبۂ فکر طریقۂ رسول صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے خلاف ہے؛ بل کہ چاروں مذاہب کے لوگ ایک دوسرے کو رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا تابع دار جانتے اور سمجھتے تھے؛ مگر تیرہویں صدی ہجری میں جب ایک نئی جماعت، جو خود کو ''اہلِ حدیث'' کہتی ہے، وجود میں آئی، تو اُس جماعت نے اُن تمام فروعی اختلافات میں اپنے اختیار کردہ مسلکے کو قطعی قرار دے کر، اُس کے خلاف عمل کرنے والوں کی تکفیر، تفسیق اور تضلیل کی طرح ڈال دی۔ اُس جماعت کے ''اہلِ سنت والجماعت'' سے الگ ہو کر ضلالت و گمراہی میں پڑنے کی بنیادی وجہ ان لوگوں کا ادلۂ شرعیہ کا فرقِ مراتب کو ملحوظ نہ رکھنا ہے اور اپنے اختیار کردہ ہر مسلکے کو قطعی سمجھنا اور دوسرے پہلو کو اختیار کرنے والوں کی تضلیل و تفسیق کرنا ہے؛ اسی وجہ سے گمراہ فرقوں کی دیگر خصوصیات بھی اس فرقے میں در آنے لگیں، من جملہ ان خصوصیات کے اپنے نظریے کے مخالف علما و ائمہ کی جانب غلط باتوں کا انتساب اور ان کی کتابوں میں اپنی طرف سے الحاق کر دینا ہے۔

---

(۱) البخاري: ۹۴۶ و مسلم: ۱۷۷۰

اسی طرح کی ایک کتاب کا علمی جائزہ لیا ہے، مکرم ومحترم مفتی محمد شعیب اللہ خان زید مجدہ نے۔ کتابِ مذکور کے مصنف نے فقہائے کرام؛ خصوصاً حنفیہ کے بعض مسائل کو بہ زعمِ خود مخالفِ قرآن وسنت قرار دینے کی ناکام کوشش کی تھی اور سیدھے سادھے مسلمانوں کو باور کرانا چاہا تھا، کہ حنفی کتابوں کے مسائل اُن کے اماموں کی ذاتی آرا ہیں اور قرآن وسنت سے اُن کا واسطہ نہیں ہے۔ مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب کو اللہ تعالیٰ نے علمی بصیرت کے ساتھ خدمتِ خلق کا جذبہ بھی عطا فرمایا ہے؛ چناں چہ آپ نے اپنی محنت وصلاحیت کو بہ روئے کار لاتے ہوئے مذکورہ کتاب کا ٹھوس دلائل پر مبنی علمی جائزہ پیش کیا ہے، جس سے یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ فقہی مسائل تمام تر کتاب وسنت سے ہی ماخوذ ومستنبط ہیں، ان پر عمل کرنے میں ہی کامیابی ہے، ان سے انحراف خود کو گمراہی کے دَل دَل میں پھنسانے کے مترادف ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو اپنی بارگاہ میں شرفِ قبول بخشے اور عام مسلمانوں کے حق میں مفید و نفع بخش بنائے، آمین۔

فقط

نعمت اللہ اعظمی غفرلہ

خادمِ تدریس: دارالعلوم دیوبند

۲۴/صفر المظفر/۱۴۳۰ھ

# التمہید

**الحمد للّٰه رب العالمین، والصلاۃ والسلام علیٰ أشرف الأنبیاء والمرسلین وعلیٰ اٰلہ وصحبہٖ أجمعین ، أما بعد:**

آج سے تقریباً پچیس سال قبل ۱۴۰۲ھ کی بات ہے، کہ احقر ''جامعہ مفتاح العلوم، جلال آباد'' میں زیرِ تعلیم تھا اور رمضان کی تعطیلات میں اپنے وطن ''بنگلور'' آیا ہوا تھا، کہ اہلِ حدیث مسجد (جو ''مسجدِ چار مینار'' کے نام سے معروف ہے) کے امام وخطیب مولانا عبدالمتین جونا گڈھی کی ایک کتاب ''حدیثِ نماز'' نظر سے گزری، مولانا نے اس میں وضاحت کی ہے کہ انھوں نے یہ کتاب ''ہسور'' (تامل ناڈو میں واقع ایک بستی) کے حنفی لوگوں کے کسی پرچے کے جواب میں لکھی ہے اور اس میں انھوں نے یہ دعویٰ کیا ہے، کہ ''میں نے اہلِ حدیثوں کی نماز کے تمام مسائل کو حنفی مذہب کی کتابوں اور فقہائے حنفیہ کے فتووں سے ثابت کر دیا ہے'' اور اس کتاب پر بعض اہلِ حدیث حضرات نے تقریظات بھی لکھی ہیں اور اس بات کو سراہا ہے کہ مولانا عبدالمتین صاحب نے حنفی مسلک کی کتابوں سے خود ان کے خلاف اہلِ حدیث لوگوں کا مسلک ثابت کر دیا ہے۔

راقم الحروف نے اس کتاب کو پڑھا؛ کتاب کیا ہے؟ مسلکِ اہلِ حدیث کی ترجمانی، ان کے طریقۂ نماز کی صحت ثابت کرنے کی ایک کوشش اور اُس کے ساتھ ساتھ احناف کی نماز اور ان کے مسلک کی تردید اور علمائے حنفیہ کے اقوال سے اس پر بے موقع استدلال اور ان کی جانب غلط انتساب اور بہت سی غلط فہمیوں اور غلطیوں کا ایک مجموعہ اور دروغ بافیوں اور افترا پردازیوں کا ایک پلندہ۔ مگر افسوس کہ تقریظ لکھنے والے حضرات میں سے کسی نے اس بات کی زحمت گوارا نہیں کی، کہ حنفی فقہا کے حوالجات کی تحقیق بھی فرما لیتے اور تقریظ لکھنے سے قبل اپنی ذمے داری کو پورا کرتے! یہ بات فراموش نہیں کرنا چاہیے، کہ کسی بھی شخص کو اپنے مسلک اور اپنے دلائل کے پیش

کرنے کا پورا پورا حق ہے اور اسی طرح بہ ضرورت دوسرے مسلک کا جواب دلائل کی روشنی میں دینے کا بھی مکمل حق ہے؛ مگر یہ حق کسی کو نہیں کہ کسی کے مسلک کی غلط ترجمانی کرے اور ان کے ائمہ وعلما کی جانب غلط باتیں منسوب کرے؛ مگر بہت افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑ رہا ہے کہ مولانا عبدالمتین صاحب نے اپنی کتاب ''حدیثِ نماز'' میں جگہ جگہ مسلکِ احناف کی دیدہ ودانستہ غلط ترجمانی کی ہے اور مزید یہ کہ علمائے حنفیہ کی جانب بہت سی ایسی باتیں منسوب کی ہیں، جو انھوں نے نہیں فرمائی۔

اسی طرح یہ بات بھی کبھی فراموش نہیں کرنا چاہیے، کہ نماز، روزہ وغیرہ بہت سے فروعی احکام میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے بھی آپسی اختلافات تھے اور ائمۂ کرام میں بھی تھے؛ مگر ان حضرات کے اس اختلاف کو اور اس کی بنا پر بنے ہوئے متعدد مسالک کو ہماری آپسی رنجش ونفاق کی بنیاد نہیں بنانا چاہیے، یہ مسالک اور اختلافات دلائل کی بنیاد پر ہیں اور ہر ایک کے پاس اپنے اپنے دلائل موجود ہیں؛ مگر جب اس میں بے اعتدالی وحدود سے تجاوز کیا جاتا ہے اور دلائل کے بہ جائے رذائل کا استعمال ہوتا ہے؛ تو امت میں انتشار پیدا ہوتا اور اس کے نتیجے میں اس کا شیرازہ بکھرتا جاتا ہے۔ مولانا عبدالمتین صاحب اپنے دلائل دینے پر اکتفا کرتے، تو کوئی مضائقہ نہیں تھا؛ مگر انھوں نے اپنی اس کتاب ''حدیثِ نماز'' میں اس سے تجاوز کرتے ہوئے مسلکِ حنفیہ کو بالکل ضعیف و لا اصل قرار دینے اور ائمۂ حنفیہ وعلما کی عبارات کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے کی بے جا جسارت کی ہے اور اس غلط روش کو اختیار کیا ہے۔

الغرض! جب ماہِ شوال میں احقر ''جامعہ مفتاح العلوم'' اپنی طالبِ علمانہ سرگرمیاں جاری کرنے کے لیے روانہ ہوا، تو اس رسالے کو اپنے ساتھ لیتا گیا اور میرے شفیق استاذ حضرت مولانا مفتی نصیر احمد صاحب رحمہ اللہ (صدر مفتی، جامعہ مفتاح العلوم) کی خدمت میں اِس تبصرے کے ساتھ پیش کیا، جو اوپر عرض کیا گیا۔ حضرت الاستاذ نے اُس کو لے کر مختلف مقامات سے دیکھا اور پھر فرمایا کہ تم اُس کا جواب لکھ دو۔ احقر نے اپنی بے بضاعتی و تہی دامنی کا عذر پیش کیا، تو فرمایا کہ نہیں! تم کو یہ کام کرنا چاہیے اور مزید ہمت دیتے ہوئے فرمایا کہ میرا یہ پورا کتب خانہ تمھارے لیے کھلا ہوا ہے، جب چاہے یہاں سے کتابیں لو اور استفادہ کرو اور محققانہ انداز پر جواب تیار کرو۔

احقر نے ''الأمر فوق الأدب'' کے تحت تعمیلِ حکم کا عزم وارادہ کرلیا، یہ سال میرا ''دورۂ

حدیثِ شریف'' کا سال تھا، میں نے اسی سال درسی مصروفیات کے ساتھ ساتھ اللہ کا نام لے کر یہ کام بھی شروع کر دیا اور اسباق کے علاوہ سارا وقت اسی میں لگاتا اور روزانہ جو کچھ جواب لکھتا، حضرت الاستاذ کی خدمت میں اُس کو پیش کرتا اور آپ کی اصلاحات وہدایات کی تعمیل کرتا، ''دورۂ حدیث'' کا سال طلبہ کے لیے بڑا سخت ہوتا ہے اور اس میں سارے ہی اوقات، درس میں مصروف ہوجاتے ہیں؛ تاہم اللہ تعالیٰ کے بے پایاں احسان وکرم اور حضرت الاستاذ کی توجہات ودعاؤں کی بہ دولت یہ کام شوال کے اواخر سے شروع ہوکر، شعبان کے اواخر تک دس ماہ کی مدت میں پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا، والحمد للّٰہ علیٰ ذٰلک ۔

ایک طالب علم کے لیے یہ کام ظاہر ہے کہ آسان نہیں تھا، سب سے بڑا مسئلہ میرے لیے یہ تھا کہ میرے پاس کتابیں نہیں تھیں، جن سے رجوع کیا جاتا، اللہ تعالیٰ نے حضرت الاستاذ کی برکت سے ایک تو ''جامعہ مفتاح العلوم'' کے کتب خانے سے استفادے کی راہ کھول دی اور دوسرے خود حضرت الاستاذ کے کتب خانے سے (جو دارالافتا کی کتب پر مشتمل تھا) انتفاع کی سبیل نکال دی اور تیسرے ''دارالعلوم دیوبند'' کے بے مثال کتب خانے سے بھی ضرورت کے وقت رجوع کرنے کا موقع عطا فرمایا، اس طرح یہ مسئلہ حل ہوگیا اور میں اس دشوار گزار وادی سے بہ آسانی گزر گیا۔

میں نے اس کتاب میں چند امور کا لحاظ رکھا:

(۱) ایک تو اس بات کا اہتمام کیا کہ مولانا عبدالمتین صاحب جونا گڈھی نے جس مسئلے کو چھیڑا ہے، اس میں دونوں طرف کے دلائل کو ذکر کیا جائے اور ان دلائل پر عالمانہ کلام کیا جائے اور احادیث پر محدثانہ کلام بھی کیا جائے؛ تا کہ دلائل کی حقیقت ودرجہ سمجھا جاسکے۔

(۲) دوسرے یہ کہ مولانا عبدالمتین صاحب نے جو باتیں نقل کی ہیں یا خود کہی ہیں، ان کا بھر پور علمی جائزہ لیا جائے، تا کہ حقیقت کھل کر سامنے آجائے؛ لہٰذا میں نے اِس میں کوئی مداہنت گوارا نہیں کی؛ بل کہ کھل کر اُن کی علمی گرفت کی ہے اور حقیقت کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

(۳) مولانا عبدالمتین صاحب نے چوں کہ متعدد مواقع پر علما کے حوالے دینے میں غلط بیانی سے کام لیا ہے؛ لہٰذا اِس پر بھی ہم نے مفصل کلام کرکے یہ بتایا ہے کہ علمی دنیا میں یہ بات کس قدر معیوب ہے کہ علمی باتوں میں خیانت ودھوکے سے کام لیا جائے۔

(۴) ہر بات کو حوالے کے ساتھ پیش کیا ہے، کوئی بات بے حوالہ نہیں بیان کی ہے؛ تا کہ حق کے متلاشی کو سمجھنے میں اور حق کو پانے میں آسانی ہو اور رجوع کرنے والے کو بھی سہولت ہو۔

بہ ہر کیف! جب اس کتاب کا مسودہ تیار ہو گیا، تو یہ تیار شدہ مسودہ میرے پاس رکھا رہا اور دیگر مصروفیات میں لگ کر اس کی طرف کوئی توجہ بھی نہ رہی اور پھر اس اثنا میں میرے بعض دوسرے رسائل شائع ہوئے، تو استاذِ محترم حضرت مفتی نصیر احمد صاحب رحمۃ اللہ نے دو چار مواقع پر یاد دہانی بھی کی اور ایک مرتبہ فرمایا کہ ''بھائی شعیب اللہ! وہ اہلِ حدیث پر ہماری سرپرستی میں لکھا گیا مسودہ کیا ہوا اور اُس کو اب تک کیوں نہیں شائع کیا؟ دوسری کتابیں تو شائع کر دیں اور وہ شائع نہیں کی؟''

احقر نے عرض کیا کہ شائع کرنے کی سہولت نہیں ہوئی۔ ان شاء اللہ العزیز اس کی کوشش کروں گا کہ جلد شائع ہو جائے؛ مگر اللہ تعالیٰ کے یہاں ہر چیز کا ایک وقت مقرر و مقدر ہے، اسی وقت وہ کام ہوتا ہے، بندہ ایک بات سوچتا ہے اور اللہ کے یہاں دوسری بات طے ہوتی ہے، چناں چہ احقر کے اب تک پچاس کے قریب رسائل و کتابیں مختلف موضوعات پر چھپ گئیں؛ مگر یہ سب سے پہلی لکھی ہوئی کتاب پچیس برس گزر جانے کے باجود چھپ نہیں سکی اور استاذِ محترم کا اِس بیچ وصال بھی ہو گیا۔ إنا للہ وإنا إلیہ راجعون

جب میری اس کاوش کا بعض علمائے کرام کو علم ہوا، تو ان کی جانب سے اصرار ہوا اور خود مجھے بھی اس کا احساس تھا کہ اس کو شائع کرنا چاہیے؛ لیکن دل یہ کہتا تھا کہ اس کتاب کو ایک نظر از اول تا آخر دیکھ لینا چاہیے؛ کیوں کہ یہ اس وقت لکھی گئی ہے، جب کہ اَبھی طالب العلمی کا دور تھا اور ذہن میں پختگی نہیں تھی؛ لہٰذا ممکن ہے کہ کسی جگہ اصلاح یا ترمیم یا ترتیب و تہذیبِ جدید کی ضرورت محسوس ہو؛ مگر مصروفیات کے ہجوم اور عدیم الفرصتی کی وجہ سے اب میرے لیے یہ کام آسان نہیں رہا تھا، درس و تدریس، تصنیف و تالیف، جامعہ کا اہتمام، دعوتی اسفار اور واردین و صادرین سے ملاقات وغیرہ امور نے اِس طرح گھیر رکھا ہے کہ وقت نکالنا مشکل ہے۔ یہ سوچتے سوچتے بھی ایک دو سال گزر گئے اور کام التواہی میں پڑا رہا؛ پھر یہ سوچا کہ اگر وقتِ فرصت کا انتظار کیا جائے گا، تو شاید یہ کام کبھی بھی نہ ہو سکے گا اور اسی انتظار میں وقت چلا جائے گا؛ لہٰذا جو وقت ملتا جائے، اسی میں کچھ کچھ

نظرِ ثانی کا کام اور ضروری ترمیم و اصلاح کا کام کرتے رہنا مناسب ہوگا؛ چناں چہ بہ نامِ خدائے مہربان اسی طور پر نظرِ ثانی کا کام شروع کر دیا گیا اور الحمد للہ پایۂ تکمیل کو پہنچا۔

نظرِ ثانی کے موقع پر میں نے اِن باتوں کا اہتمام کیا ہے:

(۱) چوں کہ یہ کتاب لکھتے وقت بعض اصل مراجع و کتابیں مل نہیں سکیں؛ اِس لیے کسی دوسری کتاب سے اس کا حوالہ پیش کیا گیا تھا؛ مگر اب اصل کتابیں مل گئیں، تو ہم نے اصل کتابوں ہی کے حوالے درج کر دیے ہیں۔

(۲) جن کتابوں کے حوالے دیے گئے ہیں، حتی الامکان کوشش کی ہے کہ اصل کتاب سے دیے جائیں، ہاں! جو کتاب نہ مل سکی، اس کا حوالہ جس کتاب سے دیا گیا ہے، اسی کا ذکر کیا گیا ہے۔

(۳) حوالجات کو از سرِ نو دیکھا گیا اور صفحات و جلد نمبر کو حتی الامکان صحیح درج کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے؛ تا کہ رجوع کرنے والوں کو دِقت نہ ہو۔

(۴) قدیم مسودے میں حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے ایک یا دو کتابوں پر اکتفا کیا گیا تھا؛ لیکن نظرِ ثانی کے وقت اس بات کی کوشش کی گئی کہ حدیث اگر متعدد کتابوں میں ہے، تو ہماری رسائی جہاں تک ہے، ان سب کا حوالہ ذکر کیا جائے۔

(۵) بعض مواقع پر احادیث پر کلام یا کسی مضمون کی تقویت کے لیے علما کا کلام درج کیا گیا تھا، وہاں مزید حوالے مل جانے پر ان حوالوں کا بھی اضافہ کر دیا گیا؛ تا کہ مزید تقویت ہو جائے۔

(۶) بہت سے مضامین قدیم مسودے میں ایسے بھی آ گئے تھے، جو محض علمی و دقیق فنی مسائل پر مشتمل تھے اور دراصل طالبِ علمانہ ذوق اور زیادہ سے زیادہ جمع کرنے کی حریصانہ ذہنیت کا نتیجہ تھا؛ مگر نظرِ ثانی میں ہم نے اس کتاب کے مخاطبین کو نظر میں رکھتے ہوئے ان مضامین کو حذف کر دینا مناسب سمجھا؛ لہٰذا بہت سے اِس قسم کے مضامین کو نکال دیا گیا۔

(۷) بعض جگہ محسوس ہوا کہ مضمون تشنہ ہے؛ لہٰذا وہاں اس تشنگی کو ختم کرنے کے لیے ضرورت کے مطابق مواد میں اضافہ کیا گیا؛ تا کہ کوئی بات ادھوری و نامکمل نہ رہے۔

(۸) جب یہ کتاب لکھی گئی تھی، اس وقت الفاظ و عبارات کے استعمال کا وہ سلیقہ نہیں تھا، جو ہونا چاہیے، اسی طرح عبارات کے پیش کرنے میں طالبِ علمانہ دقیق انداز اختیار کیا گیا تھا، جس

میں عوامی ذہن کو بالکل سامنے نہیں رکھا گیا تھا؛ لہٰذا نظرِ ثانی میں اُس کی رعایت کی گئی، کہ الفاظ وعبارات کو تسہیل وتوضیح وخوش اسلوبی کے ساتھ پیش کیا جائے۔

الغرض! ان رعایتوں کے ساتھ اس کتاب کو پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے؛ لہٰذا یہ کتاب اصل مسودے، مواد اور مضامین کے لحاظ سے میری ابتدائی تحریرات میں سے ہے اور ترتیب وتہذیب واضافات کے لحاظ سے جدید کہلاسکتی ہے۔

ہمارے اس جواب کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہے کہ نماز کے وہ طریقے، جو دیگر ائمہ نے اختیار کیے ہیں، وہ غلط ہیں، جیسا کہ اہلِ حدیث لوگوں کا شیوہ ہے کہ وہ سب کو ''غلط'' کہتے اور صرف اپنے اختیار کردہ طریقے ہی کو ''صحیح'' قرار دیتے ہیں؛ بل کہ ہماری اِس کوشش کا مقصد ہی یہ بتانا ہے، کہ دلائل کی بنیاد پر قائم یہ تمام طریقے شریعت میں ''مقبول'' ہیں اور ان میں اختلاف کوئی ''گمراہی'' نہیں اور ان میں سے ایک ہی طریقہ متعین نہیں؛ بل کہ ان سب کی گنجائش ہے۔ ہاں! کسی کے نزدیک کوئی طریقہ زیادہ پسندیدہ ہے؛ لہٰذا اُس نے اُس کو اختیار کیا اور دوسرے کے پاس دوسرا طریقہ راجح تھا؛ لہٰذا اُس نے اُس دوسرے طرز کو اپنایا، اِس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

ہاں! دوسروں کو غلط قرار دینا جیسا کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' مولانا عبدالمتین صاحب اور اُن کے ہم مسلک لوگوں کا طریقہ ہے، یہ تمام سلفِ صالحین کے طریقے کے خلاف ایک بدعت ہے اور اس بدعی طرزِ عمل نے امت میں انتشار وافتراق کی ایک فضا پیدا کردی ہے اور روز روز اِن مسائل پر جھگڑے ہونے لگے ہیں؛ اس لیے ہم نے اس جوابی کتاب میں یہ بتایا ہے کہ دلائل کی بنیاد پر قائم تمام طریقے شریعت میں جائز ہیں، اختلاف صرف راجح ومرجوح کی تعیین میں ہے؛ اس لیے کسی کو بھی برا بھلا کہنا جائز نہیں۔

اس جگہ یہ عرض کردینا بھی مناسب ہے کہ اس کتاب کی نظرِ ثانی وترتیب وتہذیب میں میرے عزیز مولانا محمد یاسین خان حفظہ اللہ (استاذ، جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم) نے میرا بڑا تعاون کیا، مراجع ومصادر سے رجوع کرنے، متعلقہ مضامین ومواد کو تلاش کرنے اور مسودے کی تصحیح وغیرہ امور میں اُن کا تعاون میرے کام میں آسانی وسہولت کا باعث ہوا، اسی طرح میرے عزیز مولانا محمد زبیر احمد حفظہ اللہ (استاذ، جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم) نے اس کتاب کی تصحیح وکمپوزنگ وسیٹنگ کرانے

میں متعلقہ افراد سے کام لیتے ہوئے، اس کو تکمیل تک پہنچانے میں نمایاں کام انجام دیا۔

میں تہہِ دل سے اِن دونوں کا مشکور وممنون ہوں اور اِن کے حق میں دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ اِن حضرات کی مساعیٔ جمیلہ کو قبول کرے اور انھیں علمی و عملی ترقیات سے بھرپور حصہ عطا فرمائے۔ آمین یا رب العالمین

آخر میں اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اِس کتاب کو اپنے دربارِ عالی میں شرفِ قبول سے نوازے اور راہِ حق و اعتدال دکھانے میں اس کو مؤثر بنائے۔ آمین۔

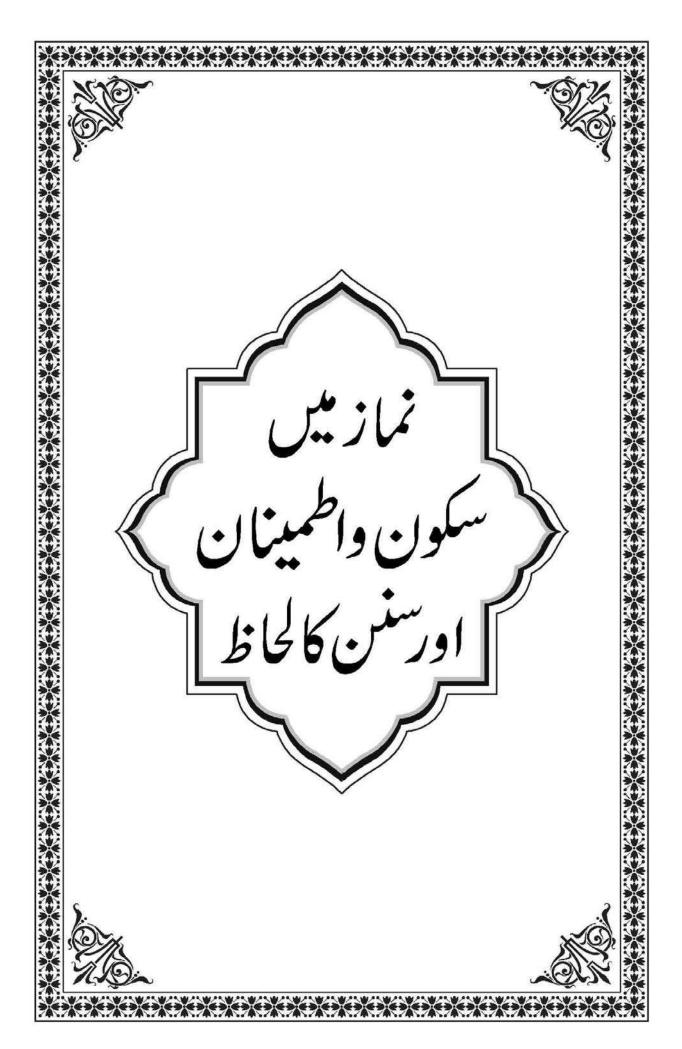
فقط

محمد شعیب اللہ خان

(مہتمم: جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور)

۲۹ رمضان ۱۴۲۹ھ/ مطابق ۳۰ ستمبر ۲۰۰۸ء

نماز میں
سکون واطمینان
اور سنن کا لحاظ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# نماز میں سکون واطمینان اور سنن کالحاظ

’’حدیثِ نماز‘‘ نامی رسالے کی ابتدا میں مؤلفِ کتاب ’’مولانا عبدالمتین صاحب جونا گڈھی‘‘ نے اسلام کے پانچ ستون اوران میں نماز کی اہمیت پر آسان پیرائے میں ترغیبی کلام کیا ہے، پھر آگے چل کر اُنھوں نے ایک عنوان ’’نمازی کا خدائی استقبال‘‘ قائم کر کے اس کے تحت دو چیزوں کو بیان کیا ہے: ایک تو نماز کی فضیلت، دوسرے نماز کو بے ڈھنگے انداز سے پڑھنے پر وعید و مذمت اوران دو باتوں میں کسی مسلمان کو کوئی اختلاف نہیں اور نہ کسی مسلک میں اس سے اختلاف کیا گیا ہے۔ سب لوگ یہ مانتے ہیں کہ نماز میں سکون واطمینان اور سنتوں کا لحاظ ورعایت لازم ہے، اس کے بغیر نماز ناقص و ناکارہ ہوتی اور غیر مقبول قرار پاتی ہے؛ مگر صاحبِ ’’حدیثِ نماز‘‘ کی بعض تعریضات و کنایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ حنفیوں کی نماز کو موردِ وعید وعتاب خیال کرتے ہیں اوران تمام احادیث کو، جن میں ایسی نماز پر وعید آئی ہے، جو بری طرح ادا کی گئی ہو، وہ حنفیوں کی نماز پر منطبق کرتے اوران کی نمازوں کو ان احادیث کا مصداق قرار دیتے ہیں۔

چناں چہ وہ بعض احادیث کو، جو بری طرح نماز پڑھنے اور خلافِ آداب پڑھنے کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، لکھ کر اپنی کتاب ’’حدیثِ نماز‘‘ میں لکھتے ہیں:

> ’’لیکن ایسی نماز جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سکھائی تھی، بہت جلد فراموش کر دی گئی، بعضوں نے اپنی سستی کی وجہ سے، بعضوں نے اپنے مسلک کی رو سے.....الخ۔‘‘(۱)

سوال یہ ہے کہ یہ کس کا مسلک ہے؟ جس کی طرف مؤلفِ ’’حدیثِ نماز‘‘ اشارہ کر رہے ہیں؟ جب کہ ہماری دانست کے مطابق کوئی مسلک بھی ایسا نہیں، جو کسی کو بے ڈھنگے طریقے پر اور سنن

(۱) حدیثِ نماز: ۲۰

وآداب کے خلاف نماز کی تعلیم دیتا ہو۔ یہ غالباً اس طرف اشارہ ہے کہ فقہائے حنفیہ و دیگر تمام فقہا کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ آداب وسنن کے ترک کردینے سے نماز ہو جاتی ہے، اگر چہ کہ ناقص ہوتی ہے، گویا صاحبِ ''حدیثِ نماز'' یہ کہنا چاہتے ہیں کہ احادیث میں تو آیا ہے کہ سنن وآداب کے ترک کرنے سے نماز نہیں ہوتی؛ لیکن احناف و دیگر فقہا اس کے خلاف صحتِ نماز کے قائل ہیں؛ مگر ظاہر ہے کہ یہ اشکال واعتراض احناف و دیگر فقہا پر وارد نہیں ہوتا؛ کیوں کہ صحتِ نماز وقبولیتِ نماز میں فرق ہے۔ ان احادیث میں قبول نہ ہونا مراد ہے اور ہم اسی کے قائل ہیں۔ یہ مراد نہیں کہ آداب وسنن کے ترک کرنے سے نماز ہی نہیں ہوتی اور باطل ہو جاتی ہے، یہ معنی ان احادیث کا جمہور کے خلاف ہے اور کسی کے نزدیک بھی ترکِ سنت سے نماز باطل نہیں ہوتی۔

## ترکِ سنت کا حکم

اسی لیے علامہ قرطبی رحمہ اللہ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"وروي عن علي بن زياد من أصحاب مالك رحمه الله أنه قال: من ترك سنة من سنن الوضوء، أو الصلاة عمداً أعاد. وهذا عند الفقهاء ضعيف، و ليس لقائله سلف و لا له حظ من النظر ولو كان كذلك لم يعرف الفرض و الواجب من غيره."(۱)

ترجمہ: امام مالک رحمہ اللہ کے اصحاب میں سے امام علی بن زیاد رحمہ اللہ سے مروی ہے، کہ جس نے وضو یا نماز کی سنتوں میں سے کسی سنت کو ترک کردیا، وہ اس کو لوٹائے۔ یہ فقہا کے نزدیک ضعیف ہے اور اس کے قائل کا کوئی سلف یعنی پیش رو نہیں ہے اور نہ اس کو نظر وفقہ میں سے کوئی حصہ حاصل ہے اور اگر بات ایسی ہوتی، تو فرض و واجب، غیرِ فرض و غیرِ واجب میں امتیاز نہ ہو سکتا۔

اور بعینہٖ یہی بات ابن عبد البر المالکی رحمہ اللہ نے فرمائی ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کے بعض اصحاب نے یہ کہا کہ جس نے وضو یا نماز کی سنتوں میں سے کسی سنت کو ترک کردیا، وہ اس کو

(۱) تفسير القرطبي:۶/۹۱

لوٹائے؛ مگر یہ بات فقہا کے نزدیک ضعیف ہے اور اس کے قائل کا کوئی پیش رو نہیں ہے اور نہ اس کو نظر وفقہ میں سے کوئی حصہ حاصل ہے اور اگر بات ایسی ہوتی، تو فرض و واجب کا غیرِ فرض و غیرِ واجب سے امتیاز نہ ہو سکتا۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ تمام ہی فقہا کا یہ مسلک ہے کہ سنن کے ترک سے نماز باطل نہیں ہوتی؛ اس لیے لوٹانے کی ضرورت نہیں؛ تو اس پر اعتراض کا مطلب یہ ہوا کہ جمہور؛ بل کہ تمام ہی سلف پر اعتراض ہے۔ اب مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کو سوچ لینا چاہیے کہ وہ صحیح روش پر ہیں یا تمام علما کی روش و مسلک صحیح ہے؟

ہاں! ترکِ سنت سے نماز میں قصور و نقص آتا ہے؛ اس لیے حضراتِ علما اس کی تاکید کرتے ہیں کہ سنت کی پوری رعایت کی جائے اور اس میں کوئی کمی نہ آنے پائے؛ نیز علمائے فقہ نے لکھا ہے کہ ترکِ سنت سے گناہ بھی لازم آتا ہے۔ امام شامی رحمہ اللہ نے " التلویح " سے نقل کیا ہے کہ سنتِ مؤکدہ کا ترک، حرام کے قریب ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے محرومی کا مستحق ہے؛ نیز شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ترکِ واجب یا سنت سے گناہ ہوتا ہے۔(۲)

## ترکِ واجب کا حکم

اسی طرح جو امور واجب ہیں، وہ تو احناف کے نزدیک اور زیادہ مؤکد ہیں اور ان کا اہتمام اور زیادہ چاہیے؛ کیوں کہ واجب کے ترک سے بھی نماز و عبادت میں نقصان وعیب پیدا ہو جاتا ہے اور اس طرح عیب دار نماز پڑھنا جائز نہیں؛ اسی لیے فقہا نے مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کسی نے نماز کا کوئی واجب بھولے سے چھوڑ دیا، تو اُسے سجدۂ سہو کرنا پڑے گا اور اگر عمداً چھوڑ دیا؛ تو اُسے نماز لوٹانا پڑے گا۔ معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک واجب کا ترک جان بوجھ کر ہو، تو وہ سجدۂ سہو سے معاف نہ ہوگا؛ بل کہ اس کو وہ نماز دہرانی ہوگی۔ اب مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' سے سوال یہ ہے کہ اُنھوں نے یہ اشارہ کس کی جانب کیا ہے؟ کہ بعض لوگ مسلک کی وجہ سے ان چیزوں کو چھوڑتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کوئی ایسا نہیں، تو اس تعریض کا کیا حاصل؟

---

(۱) کما في التاج والإكليل: ۲/۴۳

(۲) فتاویٰ الشامي: ۱/۱۰۴

## مسلکِ حنفیہ پر بہتان تراشی

اسی طرح مؤلفِ ''حدیث نماز'' مولانا عبد المتین صاحب نے یہاں علامہ ابن قیم رحمہ اللہ کی کتاب '' إعلام الموقعین'' کے حوالے سے ایک مناظرے کا حصہ نقل کیا ہے اور اس طرف تعریض کی ہے کہ احناف کے نزدیک سنن وآداب کی رعایت کے بغیر نماز ادا ہو جاتی ہے، جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی نماز کو باطل قرار دیا ہے۔ ہم اولاً اس مناظرے کو نقل کرتے ہیں؛ پھر اس کا جواب دیں گے:

''اور پھر وہ نماز، جو آپ حضرات (مقلدین) نے صحیح اور جائز رکھی ہے، وہ کیسی ہے؟ وہ یہ ہے کہ نمازی ایک چھوٹی سی آیت ﴿ مُدْهَامَّتَانِ ﴾ کا فارسی ترجمہ ''دو برگِ سبز'' پڑھ دے یعنی ''دوہری پتیاں'' کہہ لے، تو اس کی قراءت بھی ہوگئی اور قیام بھی اور پھر رکوع میں جھک کر صرف ایک سانس لے لے، تو رکوع بھی ہوگیا، پھر رکوع سے اٹھ کر ذرا کمر اونچی کر دے، جیسی تلوار خمیدہ ہوتی ہے، تو قومہ بھی ہوگیا اور اگر نہ چاہے؛ تو اتنا اُٹھنا بھی ضروری نہیں، یوں ہی رکوع سے سجدے میں گر پڑے، رکوع بھی ہوگیا اور سجدے میں اگر ہاتھ پاؤں زمین پر نہ ٹکائے اور گھٹنے بھی اگر زمین سے نہ ٹکائے اور پیشانی بھی زمین پر نہ رکھے، صرف ناک کی ہڈی سے زمین کو چھولے، تو سجدہ بھی ہوگیا، پھر التحیات اور تشہد نہ پڑھے، صرف اتنی دیر بیٹھ جائے، پھر کوئی حرکت نماز کو توڑ دینے والی کر دے؛ یعنی ہوا چھوڑے یا گوز مار دے، یا قہقہہ مار کر ہنس پڑے یا اور کوئی ناقضِ نماز حرکت کر دے، تو نماز پوری ہوگئی۔'' أستغفر اللّٰہ!

اس کو نقل کر کے صاحبِ ''حدیثِ نماز'' نے لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس نماز کو باطل قرار دیا اور حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ نے جس نماز کے غلط ہونے کا فتویٰ دیا، ایسی نماز کو بعض لوگوں نے اور بعض کتابوں میں جائز اور صحیح قرار دیا ہے۔ (۱)

صاحبِ ''حدیثِ نماز'' نے اس عبارت میں حنفیہ کے خلاف جو لکھا ہے، اس کو ایک معمولی

(۱) حدیثِ نماز: ۲۴-۲۵

جاہل مسلمان بھی پڑھ کر سمجھ سکتا ہے، کہ اس میں جھوٹ کے سوا کچھ نہیں اور بہتان تراشی کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں؛ کیوں کہ دنیا کا کوئی بھی حنفی کسی کو یہ نہیں کہتا کہ مذکورہ طریقے پر نماز پڑھنا چاہیے اور یہ مذہبِ حنفی کا طریقہ ہے، اس جھوٹ و بہتان کا مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کو خدا کے یہاں جا کر ضرور جواب دہ ہونا ہے۔

اس کے بعد اب سنیے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی ایسی نماز باعثِ گناہ اور موجبِ عذاب وعتاب ہے اور مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا حنفیہ پر یہ اعتراض مسلکِ احناف سے اور ان کی اصطلاحاتِ فقہیہ سے عدمِ واقفیت یا تعصب پر مبنی ہے؛ کیوں کہ کسی حنفی عالم کا یہ فتویٰ نہیں کہ اس مذکورہ صورت سے نماز پڑھنا حلال و جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ وعذاب نہیں؛ بل کہ فقہائے حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ اس طرح نماز پڑھنا حرام اور سخت معصیت ہے اور جس نے اس طرح نماز پڑھی، اس نے بدترین جرم کا ارتکاب کیا۔

ہاں! البتہ وہ حضرات یہ ضرور کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بدبختی اور نالائقی سے اس طرح نماز ادا کی، تو نماز اس کے ذمے سے اتر گئی؛ مگر مقبول نہیں ہوئی۔

حاصل یہ کہ احناف نے جو ایسی نماز کو جائز کہا ہے، یا صحیح قرار دیا ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس طرح نماز پڑھنا حلال ہے؛ بل کہ مطلب صرف یہ ہے کہ مکلّف سے فرض کا ذمہ اُتر گیا؛ البتہ اس نماز کا دہرانا اور اس کو سنن وآداب کے ساتھ پڑھنا ضروری ہوگا۔

## فقہا کے کلام میں ''جواز وصحت'' کے معنے

وجہ یہ ہے کہ فقہائے کرام کے کلام میں لفظِ ''جواز'' دو معنوں میں استعمال ہوا ہے: ایک حلال ومباح ہونے کے معنے میں، دوسرے کسی کام کے منعقد ہو جانے کے معنے میں، اس سے قطعِ نظر کہ اس کام سے گناہ ہوگا یا نہیں۔ فقہا کے کلام میں لفظِ ''جواز'' پہلے معنے کی طرح دوسرے معنے میں بھی بہ کثرت استعمال ہوا ہے۔

مثلاً فقہا نے لکھا ہے:

(۱) فإن أبدل التكبير بـ''الله أجل'' أو ''الرحمٰن'' جاز.

ترجمہ: اگر تکبیرِ تحریمہ کے وقت (اللہ اکبر) کے بہ جائے کوئی (اللّٰہ أجل) یا (اللّٰہ الرحمٰن) وغیرہ الفاظ استعمال کرے، تو اس کی نماز جائز ہے۔(۱)

حالاں کہ خود فقہا نے لکھا ہے:

" و صح شروعہٗ أیضاً مع کراھة التحریم بتسبیح و تھلیل."(۲)

ترجمہ: "سبحان اللّٰہ" اور "لا إلٰہ إلا اللّٰہ" کہہ کر نماز شروع کرنے سے نماز کا شروع ہونا کراہتِ تحریمی کے ساتھ صحیح ہوگا۔

معلوم ہوا کہ فقہا نے خود اس کو مکروہ بھی قرار دیا ہے۔

(۲) اسی طرح خطیب، جمعے کا خطبہ بغیر وضو کے دے دے، تو فقہا نے اس کو جائز بھی قرار دیا ہے اور مکروہ بھی بتایا ہے؛ چناں چہ امام قدوری رحمہ اللہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں:

" یکرہ و جاز " یعنی خطبہ جائز ہو جائے گا اور مکروہ ہوگا۔(۳)

اور شامی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے:

" جاز و یأثم."یعنی یہ خطبہ جائز ہو جائے گا اور خطیب گنہ گار بھی ہوگا۔(۴)

اس جگہ غور طلب بات یہ ہے کہ فقہا نے ایک کام کو جائز بھی بتایا اور مکروہ و ناجائز بھی، یہ کیوں اور کیسے؟ بات وہی ہے، جو اوپر عرض کر چکا ہوں کہ فقہا کے کلام میں "جواز" کے ایک معنے یہ ہیں کہ یہ کام منعقد ہو گیا، ذمے سے ساقط ہو گیا، اس سے قطعِ نظر کہ یہ کام حلال ومباح تھا یا ناجائز وحرام۔

مزید تقویت کے لیے حوالہ بھی لیجیے، علامہ بدر الدین العینی رحمہ اللہ نے "البنایة شرح الھدایة" میں لکھا ہے:

" و لفظة "یجوز" تارةً تطلق علی معنی "یحلّ" ، و تارةً تستعمل بمعنی "یصحّ" ، و تارةً تصلح لھما." (۵)

---

(۱) شرح الوقایة مع حاشیة چلپي:۳۸

(۲) الدر المختار مع الشامي:۱/۴۸۳

(۳) مختصر القدوري :۳٦

(۴) الشامي علی الدر المحتار:۲/۱۵۰

(۵) البنایة:۱/۲۰۵

تَرجَمہ: "یجوز" کا اطلاق کبھی حلال ہونے کے معنے میں اور کبھی اس کا استعمال کام کے صحیح ہوجانے کے معنے میں اور کبھی ان دونوں معنی کے لیے درست ہوتا ہے۔

اسی طرح علامہ نووی شافعی رحمہ اللہ "المجموع شرح المهذب" میں فرماتے ہیں:

" و لفظة "يجوز" تارةً يستعملونها بمعنى "يحل" ، و تارةً بمعنىٰ "يصح" ، وتارةً تصلح للأمرين." (۱)

تَرجَمہ: فقہا "یجوز" کا لفظ کبھی حلال ہونے کے معنے میں اور کبھی کام کے صحیح ہوجانے کے معنے میں استعمال کرتے ہیں اور یہ کبھی ان دونوں معنے کے لیے درست ہوتا ہے۔

علامہ عبدالحیٔ لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" يجوز قد يقال بمعنىٰ يصح وقد يقال بمعنىٰ يحل ، كذا في "شرح المهذب" للنووي ، ولذلک تراهم يطلقون على الصلاة المكروهة و نحوها "جاز ذٰلک أو صح ذٰلک" و يريدون به نفسَ الصحة المقابلِ للبطلان من غيرِ القصد إلى الإباحة أو نفي الكراهة ؛ ولهذا فسر الشراح و المحشون كثيراً قولهم:" جاز و صح" بقولهم: أي مع الكراهة ، كما لا يخفى على وسيع النظر." (۲)

**خلاصۂ مطلب**: لفظِ "جائز" کبھی "صحیح" کے معنے میں استعمال کیا جاتا ہے اور کبھی "حلال" کے معنے میں بولا جاتا ہے۔ علامہ نووی رحمہ اللہ نے "شرح المهذب" میں اسی طرح لکھا ہے؛ اسی لیے فقہا مکروہ نماز پر جائز وصحیح کا اطلاق کرتے ہیں اور اس سے ان کی مراد محض صحیح ہوجانا ہوتا ہے، جو بطلان کے مقابل ہے، حلال ہونا یا مکروہ نہ ہونا مراد نہیں ہوتا؛ اسی لیے شراح اور حواشی نگار حضرات نے فقہا کے قول "جاز" اور "صح" کی تفسیر کرتے ہوئے" أي مع الكراهة" لکھا ہے۔

---

(۱) المجموع:۱/۱۱۹

(۲) مقدمة عمدة الرعاية :۱۵

ان عبارات سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ فقہا کی زبان میں جائز کا لفظ کبھی حلال ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، تو کبھی صرف بطلان کے مقابلے میں صحیح ہونے کا معنی دیتا ہے، جو کراہت کو بھی شامل ہے۔

اس تفصیل وتشریح کو پیشِ نظر رکھنے والے کو حضراتِ فقہائے کرام کی عبارات پر کسی شبہے کی گنجائش نظر نہیں آئے گی؛ کیوں کہ ان فقہا نے یہ نہیں لکھا ہے کہ نماز اس طرح بے ڈھنگے طریقے پر پڑھنا چاہیے؛ بل کہ یہ لکھا ہے کہ اگر کوئی بے ڈھنگا نامعقول آدمی اس طرح پڑھے گا، تو اس کی نماز کا کیا حکم ہے؟ تو اُنھوں نے بتایا کہ اِس سے نماز ادا ہو جاتی ہے؛ مگر خلافِ سنت ہونے کی وجہ سے مکروہ بھی ہوتی ہے؛ اس میں آخر کیا اشکال ہے؟

## ''صلاة القفال'' کی حقیقت

یہاں بہ طورِ تنبیہ یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ یہ حنفیہ کی نماز کا جو مذاق اس طرح اُڑایا گیا ہے، اس کی بنیاد ایک جھوٹا واقعہ ہے، جس میں امام الحرمین شافعی رحمہ اللہ کی روایت سے یہ بیان کیا گیا ہے، کہ سلطان محمود نے ''امام قفال مروزی شافعی'' کو حکم دیا کہ شافعی و حنفی دونوں مذاہب کے مطابق ایسی دو رکعتیں پڑھ کر دکھائیں، جس سے کم درجہ جائز نہ ہو۔ امام قفال نے پہلے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق دو رکعتیں کامل طہارت کے ساتھ با قاعدہ وضو کرکے پاک لباس پہن کر، قبلہ رو، با ادب، خشوع وخضوع کے ساتھ ادا کی، جن میں نماز کے کل ارکان کو بہ حسن وخوبی ادا کیا، نہ کسی فرض کو چھوڑا، نہ سنت کو، نہ کسی مستحب کو، اس طرح کامل ومکمل طور پر نمازِ شافعیہ پڑھ کر دکھائی اور سلطان محمود سے کہا کہ یہ ہے شافعی طریقۂ نماز اور جب حنفی طریقے کے مطابق نماز دکھائی، تو امام قفال نے کتے کی دباغت دی ہوئی کھال پہن کر، اس کا چوتھائی حصہ نجاست میں ملوث کرکے، کھجور کی نبیذ سے وضو کیا، پھر نماز شروع کی، تو ''الله أكبر'' کی جگہ فارسی میں ''خدا بزرگ تر است'' کہا اور قرآن سے ایک چھوٹی آیت: ﴿مُدْهَامَّتَانِ﴾ کا فارسی ترجمہ ''دو برگ سبز'' پڑھ دیا اور بغیر اطمینان وسکون کے جلدی جلدی رکوع وسجدہ کیا اور آخر میں گوز مار کر نماز ختم کی اور بادشاہ سے کہا کہ یہ ہے حنفی نماز کا طریقہ۔

یہ واقعہ تاریخی لحاظ سے کوئی حیثیت نہیں رکھتا اور در حقیقت جھوٹ کا پلندہ ہے اور بلا ریب کسی

دشمنِ دین وعقل کا گھڑا ہوا ہے اور یہ قول علامہ حبیب الرحمٰن اعظمی محدث رحمہ اللہ کے، ان امور کی نسبت امام قفال وامام الحرمین کی طرف بہتان وافترا ہے اور یہ قصہ ''طلسمِ ہوش ربا'' کی داستان اور ''گلبکاؤلی'' کے قصے سے زیادہ وقیع نہیں۔

غور تو کرو! آخر یہ کتنی بڑی بے انصافی ہے کہ شافعی مذہب کی جائز نماز دکھاتے وقت تو کوئی مستحب بھی نہ چھوڑا اور حنفی مذہب کی جائز نماز پڑھی، تو واجبات؛ بل کہ فرائض تک کا ناس مار دیا۔ حنفی مذہب میں یہ کہاں ہے کہ فرائض کے ترک سے نماز ہو جاتی ہے؟ حنفی مذہب میں تو واجب کے قصداً ترک سے بھی نماز لوٹانا واجب ہے۔ (۱)

اِس واقعے میں مذہبِ حنفیہ کے ساتھ جھوٹ ومکر سازی کی فن کاری کا مظاہرہ کیا گیا ہے اور فریب دہی وبہتان طرازی کا معاملہ کیا گیا ہے اور علمی لحاظ سے اس میں جو جو خیانتیں کی گئیں ہیں، ان کا تفصیلی ذکر'' محدثِ شہیر حضرت علامہ حبیب الرحمٰن اعظمی رحمہ اللہ ''نے اپنے ایک مقالے میں کیا ہے؛ اس کے لیے دیکھیے: ''مقالاتِ ابو المآثر'' اور اُسی میں ہے کہ اس ''صلاۃ القفال'' کی تردید میں امام ملا علی قاری رحمہ اللہ نے بھی ایک رسالہ بہ نام: '' تشييع الفقهاء الحنفية بتشييع السفهاء الشافعية'' لکھا ہے۔

(۱) مقالات أبو المآثر: ۱/۲۰۰

# طہارت و پاکی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# طہارت و پاکی

## کیا خون نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے؟

پیشاب و پاخانے کی راہ کے علاوہ بدن کے کسی اور حصے سے خون یا کوئی اور نجاست نکلنے سے وضو باقی رہتا ہے یا ٹوٹ جاتا ہے؟

اس مسئلے میں ائمہ وعلما کا اختلاف ہے۔ صحابۂ کرام میں حضرات عشرۂ مبشرہ، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت ابن عمر، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابوموسیٰ اشعری، حضرت ابو الدردا، حضرت ثوبان رضی اللہ عنہم اور بہت سے تابعین جیسے سعید بن المسیب، علقمہ، عطا بن ابی رباح، قتادہ رحمہم اللہ اور بہ قول امام خطابی رحمۃ اللہ اکثر فقہا کا مسلک یہ ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ اور علمائے حنفیہ کا قول ہے۔(۱)

اور بعض صحابہ جیسے حضرت ابن عباس، ابن ابی اوفی، جابر بن عبداللہ، ابوہریرہ، عائشہ رضی اللہ عنہم اور بعض ائمہ جیسے امام شافعی، امام مالک، طاؤس، قاسم بن محمد وغیرہم رحمہم اللہ کے نزدیک پیشاب، پاخانے کی راہ کے علاوہ بدن کے کسی اور حصے سے خون یا کوئی نجاست نکلے تو ناقضِ وضو نہیں ہے۔(۲)

صاحبِ ''حدیثِ نماز'' نے اس مسئلے کو بھی اپنی کتاب ''حدیثِ نماز'' میں چھیڑا ہے اور لکھا ہے:

> ''جسم سے نکلنے اور بہنے والے خون کے متعلق یہ روایت ''سننِ دارِ قطنی'' میں ہے کہ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ، حافظ تمیم الداری رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «الوضوء من كل دم سائل» (ہر بہنے والے خون سے وضو لازم آتا ہے۔) خود امام دارِ قطنی رحمۃ اللہ اس روایت کو بیان کر کے کہتے ہیں کہ اس روایت کی سند میں یزید بن

---

(۱) دیکھو! البناية:۱/۲۵۹، المغني لابن قدامة:۱/۱۴۸، شرح المهذب:۲/۶۲، السعاية:۱/۲۰۴

(۲) البناية: ۱/۲۶۰، شرح المهذب:۲/۶۲، السعاية:۱/۲۰۴

خالد اور یزید بن محمد نہایت مجہول راوی ہیں ...... اور عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے نہ تمیم داری رضی اللہ عنہ سے سنا اور نہ ان کو دیکھا۔ ایک اور روایت جو ''منتقیٰ'' میں ہے، جس میں نکسیر کے خون پر وضو کرنے کا بیان ہے۔ امام شوکانی رحمہ اللہ نے اس کو بھی نہایت ''ضعیف''، ''مرسل'' اور ''منقطع السند'' ثابت کیا ہے۔(۱)

راقم الحروف کہتا ہے کہ صاحبِ ''حدیثِ نماز'' نے اولاً تو تمام روایات پر، جو اس باب میں ہیں، کلام نہیں کیا؛ بل کہ صرف دو روایات پر بحث کی ہے؛ حالاں کہ علمائے احناف کے دلائل اور بھی ہیں۔ ثانیاً یہاں جن دو روایات پر صاحبِ رسالہ نے کلام کیا ہے اور ان کو ''ضعیف''، ''مرسل'' اور ''منقطع'' کہا ہے، یہ بھی صحیح نہیں۔

## خون سے وضو ٹوٹ جانے کے دلائل

اس لیے ہم اولاً ان دو روایات کو پیش کر کے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کے اعتراضات کا جواب دیں گے، پھر اس سلسلے کی دیگر روایات ذکر کریں گے۔

## پہلی حدیث:

«قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم : اَلْوُضُوْءُ مِنْ کُلِّ دَمٍ سَائِلٍ» (۲)

ترجمہ: حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبیِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر ایسے خون سے وضو ہے، جو بہنے والا ہو۔

یہ حدیث دو صحابہ ایک حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ، دوسرے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، تمیم داری کی حدیث کو دارِقطنی رحمہ اللہ نے اپنی ''سنن'' میں اور زید بن ثابت کی حدیث کو ابن عدی رحمہ اللہ نے ''الکامل'' میں روایت کیا ہے۔ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس روایت کے بارے میں دو اعتراضات کیے ہیں: ایک یہ کہ امام دارِقطنی رحمہ اللہ نے اس

---

(۱) حدیثِ نماز: ۳۸

(۲) الدار قطني: ۱/ ۱۵۷، نصب الراية: ۱/ ۳۷

حدیث کو روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس روایت کی سند میں یزید بن خالد اور یزید بن محمد نہایت "مجہول" راوی ہیں۔ دوسرا یہ کہ اس کے راوی عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے نہ تمیم داری رضی اللہ عنہ سے سنا اور نہ ان کو دیکھا؛ لہٰذا یہ روایت "منقطع" ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت ان ہی الفاظ سے دوسری سند کے ساتھ ابن عدی رحمہ اللہ نے "الکامل" میں حضرت زید بن ثابت سے روایت کیا ہے اور اس کے تمام رجال "ثقہ" ہیں، سوائے احمد بن الفرج رحمہ اللہ کے کہ ان پر علما نے کلام کیا ہے؛ مگر ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے "کتاب العلل" میں کہا کہ "محله عندنا الصدق" (ان کا محل ہمارے نزدیک صدق ہے۔) یعنی یہ سچے لوگوں میں سے ہیں۔ (۱)

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "تهذیب التهذیب" میں ان کا ذکر کیا ہے اور ان کے متعلق "توثیق و تضعیف" دونوں نقل کی ہے، ابو حاتم رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ "ان کا محل، صدق ہے" اور ہم نے ان سے حدیث لکھی ہے، ابو احمد رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ یہ جب عراق آئے، تو اہلِ عراق نے ان سے حدیث لی اور وہ ان کے بارے میں اچھی رائے رکھتے تھے اور مسلمہ بن قاسم رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ یہ "مشہور ثقہ" ہیں اور لکھا ہے کہ ابن عدی رحمہ اللہ نے عبدالملک بن محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ محمد بن عوف، احمد بن الفرج کی "تضعیف" کرتے تھے اور اس کے باوجود ان کی حدیث لیتے تھے، اسی طرح اور لوگ بھی ان کی احادیث لیتے تھے۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ احمد بن الفرج "متفق علیہ ضعیف" راوی نہیں ہیں؛ بل کہ بعض نے ان کی توثیق بھی کی ہے؛ لہٰذا یہ "حسن الحدیث" ہوں گے؛ کیوں کہ "مختلف فیہ" راوی "حسن الحدیث" ہوتا ہے؛ اس لیے یہ روایت "حسن" ہوگی اور اس "حسن" حدیث کی تقویت دارِ قطنی کی "ضعیف" روایت سے ہوگئی۔

پھر یہ بھی یاد رہے کہ دار قطنی کی اس روایت میں جن دو راویوں کو "مجہول" قرار دیا گیا ہے، یہ بھی درحقیقت سب کی رائے نہیں ہے؛ کیوں کہ بعض محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور ظاہر

---

(۱) نصب الراية: ۱/۳۷

(۲) تهذيب التهذيب: ۱/۵۹

ہے کہ جو راوی مجہول ہو، اس کی توثیق نہیں کی جاسکتی۔ علامہ عبدالحیٔ لکھنوی رحمہ اللہ ''السعایة شرح شرح الوقایة'' میں لکھتے ہیں کہ محدث عبدالحق دہلوی رحمہ اللہ نے ''فتح المنان'' میں فرمایا: یزید بن خالد اور یزید بن محمد کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے اور محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، جیسا کہ امام ذہبی رحمہ اللہ کی ''الکاشف'' میں ہے۔(۱)

اور ظاہر ہے کہ جہالت دوسروں کی توثیق کے بعد ختم ہوجاتی ہے؛ لہٰذا یہ وصفِ جہالت ختم ہوگیا۔ رہا یہ کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے حضرت تمیم داری سے نہیں سنا، اس میں کوئی حرج نہیں؛ کیوں کہ اس کی دوسری سندِ متصل او پر گزر چکی اور یہ روایت تائید کے لیے ہے اور تعددِ طرق کی وجہ سے اس حدیث میں قوت بھی آگئی؛ لہٰذا اِس حدیث سے دلیل لینا درست ہوگیا۔

## دوسری حدیث

«عن عائشة رضي الله عنها – مرفوعاً– مَنْ أَصَابَهُ قَيْءٌ، أَوْ رُعَافٌ ، أَوْ قَلَسٌ، أَوْ مَذِيٌّ ،فَلْيَنْصَرِفْ، فَلْيَتَوَضَّأْ، ثُمَّ لِيَبْنِ عَلٰى صَلٰوتِهٖ وَهُوَ فِيْ ذٰلِکَ لَا يَتَکَلَّمُ» (۲)

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً مروی ہے کہ جس کو قے ہو یا نکسیر پھوٹے یا قلس ہو (کھانا وغیرہ حلق تک آجائے) یا مذی پہنچے، (آجائے) تو وہ لوٹ جائے اور وضو کرکے پھر اپنی نماز پوری کرے، جب کہ اس درمیان میں بات چیت نہ کرے۔

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس حدیث کو "المنتقی" کے حوالے سے نقل کرکے لکھا ہے کہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو "نیل الأوطار" میں ضعیف، مرسل اور منقطع ثابت کیا ہے۔(۳)

میں کہتا ہوں کہ علامہ شوکانی کی یہ بات مسلم نہیں؛ کیوں کہ اس روایت پر بعض محدثین نے اگر چہ کلام کیا ہے اور اس روایت کو ''مرسل'' قرار دیا ہے، ایک تو اس لیے کہ ابن جریج کے

---

(۱) السعایة:۱/۲۰۷

(۲) سنن ابن ماجه:۱/۸۵،سنن الدار قطني:۱/۱۵۴

(۳) حدیثِ نماز:۳۸

بہت سے اصحابِ حفاظ اس روایت کو ابن ابی ملیکہ سے حضرت عائشہ کے واسطے کے بغیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں اور ابن جریج کے صرف ایک شاگرد اسماعیل بن عیاش اس روایت کو" متصلاً "، یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا واسطہ لگا کر روایت کرتے ہیں، دوسرے اس لیے کہ اسماعیل بن عیاش متکلم فیہ راوی ہیں؛ لہٰذا اس حدیث کو بعض محدثین نے منقطع اور ضعیف قرار دیا ہے۔

مگر دوسرے محدثین نے اس کا جواب دیا ہے، چناں چہ محدث شہیر علامہ ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اسماعیل بن عیاش کی ابن معین رحمہ اللہ وغیرہ نے توثیق کی ہے اور یعقوب بن سفیان رحمہ اللہ نے کہا کہ " ثقہ اور عادل ہیں" اور یزید بن ہارون رحمہ اللہ نے کہا کہ "میں نے ان سے زیادہ حافظے والا نہیں دیکھا"۔ (۱)

رہا یہ کہ یہ روایت مرسل ہے اور سوائے اسماعیل کے کسی نے اس کو متصلاً بیان نہیں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب اسماعیل بن عیاش رحمہ اللہ کا ثقہ ہونا معلوم ہو گیا، تو ان کا تفرد مضر نہیں؛ کیوں کہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ ثقہ و قابلِ اعتبار راوی اگر کسی بات کو زائد بیان کرے، تو اس کی زیادتی مقبول ہے اور "رفع" اور "وصل" بھی روایت میں ایک زیادتی ہے۔

علامہ نووی رحمہ اللہ "مقدمة شرح مسلم" میں فرماتے ہیں:

"صحیح مسلک وہی ہے، جس کو محدثین، فقہا اور اصحابِ اصول میں سے محققین نے کہا ہے اور خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے اس کی تصحیح کی ہے کہ "صحت" کا حکم متصلاً و مرفوعاً بیان کرنے والے کی روایت پر لگایا جائے گا، اس کے خلاف کرنے والے یعنی وصل و رفع نہ کرنے والے خواہ تعداد میں اس سے زیادہ ہوں، یا اتنے ہی ہوں، یا زیادہ حافظے والے ہوں، اس لیے کہ یہ ثقہ کی زیادتی ہے اور وہ مقبول ہوتی ہے"۔ (۲)

پس اسماعیل بن عیاش رحمہ اللہ نے جو موصولاً و مرفوعاً روایت کیا ہے، یہ صحیح ہے اور اس

---

(۱) الجوهر النقي: ۱/۵۲

(۲) مقدمة شرح مسلم: ۱۶

اصول کے تحت موصول ومرفوع بیان کرنے والے کی روایت قابلِ ترجیح ہوگی۔

اس کے علاوہ مرسل بھی احناف؛ بل کہ جمہور کے نزدیک لائقِ احتجاج اور حجت ہے؛ لہٰذا اِس حدیث کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اِس تفصیل سے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کے اعتراض کا جواب مدلل طور پر ہوگیا۔

## حنفیہ کی تیسری دلیل

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے تو حنفیہ کی صرف ان دو دلیلوں کو پیش کیا ہے؛ حال آں کہ احناف نے اور بھی متعدد دلائل سے استدلال کیا ہے۔ ہم ان میں سے بعض کا یہاں ذکر کرتے ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

« أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ حُبَيْشٍ أَتَتْ رَسُوْلَ اللّٰهِ فَقَالَتْ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنِّيْ أُسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهُرُ ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ : إِنَّمَا ذٰلِكَ عِرْقٌ ، وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ ، فَدَعِيْ الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ ، فَاغْسِلِيْ عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّيْ »

ترجمہ: حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! مجھے استحاضے کا خون جاری رہتا ہے، میں پاک نہیں ہوتی، کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ فرمایا کہ نہیں! یہ (خون) تو رگ کا خون ہے، حیض نہیں ہے (کہ نماز معاف ہوجائے) لہٰذا جب حیض آئے، تو نماز کو چھوڑ دو اور جب حیض ختم ہوجائے، تو خون کو دھو کر نماز پڑھ لو، ہشام (راوی) نے کہا کہ میرے باپ (حضرت عروہ) نے کہا: ''پھر ہر نماز کے لیے وضو کر، حتی کہ وہ وقت آجائے۔)(۱)

اس حدیث میں جو آخری جملہ حضرت عروہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ''پھر ہر نماز کے لیے وضو کر''، اس میں محدثین نے کلام کیا ہے کہ یہ جملہ حضرت عروہ پر موقوف ہے، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمودہ ہے۔

(۱) البخاري: ۱/۳٦، الترمذي: ۱/۳۳، النسائي: ۱/۴۱-۴۲

''انوار الباری شرحِ بخاری'' میں ہے کہ ابن الترکمانی رَحِمَہُ اللّٰہ نے خود بیہقی کے حوالے سے بھی مذکورہ زیادتی کا رفع سات محدثینِ کبار کی روایت سے ثابت کیا ہے اور لکھا کہ علامہ ابن رشد رَحِمَہُ اللّٰہ نے اپنے ''فوائد'' میں ذکر کیا کہ ''بہت سے اہلِ حدیث نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہے''، پھر دوسری جگہ لکھا ہے کہ ابو عمر بن عبد البر رَحِمَہُ اللّٰہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے۔ (۱)

الغرض! اس آخری جملہ مُرفوعہ سے ثابت ہوا کہ اگر خون نکلے، تو وضو کرنا ضروری ہے اور اس میں ہر نماز کے وقت وضو کا حکم معذور ہونے کی وجہ سے ہے، جس سے یہاں بحث نہیں۔ ہمیں صرف یہ ثابت کرنا ہے کہ خون نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اگر یہ ناقض نہ ہوتا، تو آپ ہر نماز کے وقت وضو کے لوٹانے کا حکم نہ فرماتے۔

## ایک شبہے کا جواب

اگر کوئی شبہ کرنے لگے کہ یہ خونِ استحاضہ خارج من السبیلین (پیشاب، پاخانے کی راہ سے خارج) ہونے کی وجہ سے ناقض ہے اور اس میں کلام نہیں؛ کلام تو پیشاب، پاخانے کے راستے کے علاوہ سے خون نکلنے میں ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْہِ وَسَلَّم نے خود ہی وضو کے ٹوٹ جانے کی علت بیان فرمادی ہے کہ یہ رگ کا خون ہے؛ چناں چہ فرمایا کہ ''إِنَّمَا ذٰلِکَ عِرْقٌ''۔ لہٰذا جہاں بھی یہ علت پائی جائے، حکم اس پر دائر ہوگا، چاہے پیشاب، پاخانے کی راہ سے ہو یا کسی اور جگہ سے ہو۔ اگر یہ وضو کا ٹوٹنا پیشاب، پاخانے کی راہ سے نکلنے کی وجہ سے ہوتا، تو آپ اسی کا ذکر کرتے؛ لیکن جب اس کا ذکر نہیں کیا؛ بل کہ خون کا ذکر کیا، تو صاف معلوم ہوا کہ خون ہی کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کا حکم فرمایا ہے۔

اس کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں، بعض ضعیف، بعض حسن، یہ سب مل ملا کر قوی ہوجاتی ہیں۔ (۲)

## خون سے وضو نہ ٹوٹنے کے دلائل

یہ تو احناف کے دلائل پر کلام تھا، دوسرے حضرات جو خون سے وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں ہیں،

---

(۱) انوار الباری: ۸/ ۹۸

(۲) تفصیل کے لیے ''بذل المجهود: ۱/ ۱۷۸'' دیکھی جائے۔

ان کے دلائل صاحبِ ''حدیثِ نماز'' نے ذکر نہیں کیے، صرف یہ لکھا: ''صحابۂ کرام اکثر جنگوں میں شریک رہتے اور زخم کھا کر نماز پڑھتے اور خون بھی بہتا رہتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ خون سے وضو نہیں ٹوٹتا۔'' اسی طرح امام احمد رحمہ اللہ کا عمل نقل کیا کہ ''جب عباسی خلفا کے حکم سے امام احمد رحمہ اللہ کی پیٹھ پر کوڑے برسائے جاتے تھے، تو پیٹھ لہولہان ہو جاتی تھی، ایک مرتبہ جب جلاد ہٹا، تو امام موصوف ایک قریبی گھر میں ظہر کے وقت پہنچے اور ابن سماعہ رحمہ اللہ کی امامت میں نماز پڑھی، تو آپ پر اعتراض کیا گیا کہ آپ نے خون بہتے ہوئے نماز پڑھی، کیا یہ درست ہے؟ تو فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نماز پوری کی؛ حالاں کہ ان کے زخم سے خون بہہ رہا تھا۔''(۱)

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے خون سے وضو نہ ٹوٹنے کے یہی دلائل لکھے ہیں، اس میں کوئی مرفوع حدیث نہیں ہے؛ بل کہ دو باتیں ذکر کی ہیں: ایک صحابہ کا عمل کہ وہ جنگوں میں زخم کھا کر اسی زخم کے بہنے کی صورت میں نماز پڑھتے تھے۔ دوسرے: امام احمد کا عمل کہ اُنھوں نے زخم سے خون نکلنے کی حالت میں نماز پڑھی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حوالہ دیا۔

## دلائلِ مذکورہ کا جائزہ

اب ذرا اِن دلائل کا جائزہ لیجیے، صحابۂ کرام کا زخموں کے ساتھ نماز پڑھنے کا ذکر امام بخاری رحمہ اللہ نے ''تعلیقاً'' حضرت حسن رحمہ اللہ کے حوالے سے کیا ہے، حضرت حسن کہتے ہیں:

'' مَا زَالَ الْمُسْلِمُوْنَ يُصَلُّوْنَ فِيْ جِرَاحَاتِهِمْ ''(۲)

ترجمہ: مسلمان اپنے زخموں میں برابر نماز پڑھتے چلے آئے ہیں۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ زخموں میں نماز پڑھنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا، کہ ان کے زخم سے خون بھی نکلتا رہتا تھا، ہوسکتا ہے کہ زخم ہو اور سوکھا بھی نہ ہو؛ مگر خون نہ نکلے؛ بل کہ خون رکا ہوا ہو؛ لہٰذا اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ حضراتِ صحابہ خون نکلنے کی حالت میں نماز پڑھتے تھے۔ دوسرے اگر اس کا مطلب یہی ہے کہ ان زخموں سے خون نکلتے ہوئے بھی وہ حضرات نماز پڑھتے تھے، تو بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ خون اِتنا تھا، جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے؛ کیوں کہ خون سے

---

(۱) حدیثِ نماز: ۳۸-۳۹

(۲) البخاري / باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين: ۱/۲۹

وضو اُس وقت ٹوٹتا ہے، جب کہ خون بدن سے نکل کر بہہ جائے؛ ورنہ وضو نہیں ٹوٹتا، ہوسکتا ہے کہ ان کے زخموں سے خون نکلا ہو؛ مگر بہنے کے قابل نہ ہو؛ اس لیے ان حضرات نے وضو نہ کیا ہو؛ جب یہ احتمالات موجود ہیں، تو اس سے استدلال باطل ہے۔

## حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل

رہا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل کہ ان کو جب نیزہ مارا گیا، تو زخم سے خون نکلا اور زخم کے بہتے ہوئے اُنھوں نے نماز پڑھی، اس کا مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے کوئی حوالہ نہیں دیا؛ اس لیے پہلے حدیث کا حوالہ ہم سے لیجیے؛ پھر اس کا جواب ملاحظہ کیجیے:

حضرت مسور بن مخرمہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں اس رات کو گئے، جس میں آپ کو نیزہ مارا گیا تھا، (ایک روایت میں یہ ہے کہ مخرمہ نے فرمایا کہ میں اور ابن عباس، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے) اور آپ کو نماز صبح کے لیے بیدار کیا، تو آپ نے فرمایا کہ ہاں! جو نماز چھوڑ دے اسلام میں اس کا کوئی حصہ نہیں: " **فَصَلّٰی عُمَرُ رضی اللہ عنہ وَ جُرْحُهٗ يَثْعَبُ دَماً** '' (پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نماز پڑھی اور آپ کے زخم سے خون بہہ رہا تھا۔)(۱)

یہ ہے پوری حدیث اور اُس کے الفاظ؛ مگر اس سے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا خون سے وضو نہ ٹوٹنے پر استدلال صحیح نہیں؛ ایک تو اس وجہ سے کہ غیر مقلدین کے نزدیک حضراتِ صحابہ کا قول و عمل حجت نہیں، جب حجت نہیں، تو اس کو پیش کرنے کا کیا معنی؟ دوسرے اس لیے کہ حضرت عمر اُس وقت معذور تھے؛ کیوں کہ مسلسل خون نکل رہا تھا، جیسا کہ اس روایت کے الفاظ " **يَثْعَبُ دَماً** '' سے معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ اس کے معنے ہیں ''خون جاری تھا'' جیسا کہ علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے ''شرحِ موطا'' میں تصریح کی ہے۔(۲)

لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ اُس وقت معذور تھے اور اس کی وجہ سے آپ کا وضو خون نکلنے کے باوجود باقی تھا، جیسا کہ معذورین کا حکم ہے۔

---

(۱) الموطا لمالک: ۱۳، الدار قطني: ۲/۵۲، مصنف عبد الرزاق: ۱/۱۵۰، مصنف ابن أبي شيبة: ۶/۱۶۳

(۲) شرح الزرقاني على الموطا: ۱/۱۲۲

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح میں اپنی مایۂ ناز شرحِ مؤطا میں لکھتے ہیں:

" وَلَمَّا كَانَ عُمَرُ - رضي الله عنه - دَخَلَ فِيْ حُكْمِ الْمَعْذُوْرِيْنَ عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ وَالْمَالِكِيَّةِ مَعاً فَمَا بَطَلَتْ صَلَاتُهُ بِخُرُوْجِ الدَّمِ "(۱)

ترجمہ: جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ حنفیہ و مالکیہ دونوں کے نزدیک معذورین کے حکم میں داخل ہو گئے، تو خون نکلنے سے ان کی نماز باطل نہیں ہوئی (اسی طرح وضو بھی باطل نہیں ہوا)

اور معذور کا حکم یہ ہے کہ اُسے صرف نماز کے وقت آنے پر وضو کرنا پڑتا ہے اور ایک نماز سے دوسری نماز تک اس کا وضو باقی رہتا ہے، اس دوران خون نکلنے سے اس کا وضو نہیں ٹوٹتا؛ اس لیے حضرت عمر نے اس وقت وضو نہیں کیا؛ لہٰذا اِس سے یہ استدلال کہ خون نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، صحیح نہیں۔

## امام احمد رحمہ اللہ کے عمل سے استدلال کا جواب

اِس سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے عمل کو بھی اپنے دلائل میں ذکر کیا ہے، ہم کیا مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' سے یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا عمل بھی دلیلِ شرعی ہے؟ جس سے آپ نے استدلال کیا ہے۔ اگر حنفی لوگ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول سے استدلال کریں، تو آپ کے نزدیک اس سے کفر یا شرک لازم آتا ہے؛ کیوں کہ ایک امتی کی بات مان لی، تو آپ کے اس طرزِ عمل سے کیا ثابت ہوتا ہے؟

## ایک حدیث اور اُس پر کلام

اب ہم ان حضرات کی سب سے قوی دلیل بیان کرتے ہیں، جس سے وہ خون سے وضو نہ ٹوٹنے پر استدلال کرتے ہیں، پھر اس کا جواب بھی دیا جائے گا۔

وہ روایت یہ ہے، جس کو امام بخاری رحمہ اللہ نے تعلیقاً اور امام ابوداود رحمہ اللہ نے

---

(۱) أوجز المسالک: ۱/ ۴۶۷

موصولاً ذکر کیا ہے کہ ”غزوۂ ذات الرقاع“ کے موقع پر ایک صحابی کو جو نماز پڑھ رہے تھے، ایک مشرک نے تیر مارا اور تین مرتبہ مارا؛ مگر وہ صحابی برابر نماز میں رہے اور رکوع وسجدہ کر کے نماز ختم کی اور دوسرے اپنے ساتھی کو جگایا، تو ساتھی نے دیکھا کہ انصاری صحابی پر خون ہے، تو کہا: سبحان اللہ! تم نے مجھے اسی وقت کیوں نہ جگایا، جب کہ اول ہی دفعہ اس نے تیر مارا تھا؟ تو صحابی نے کہا کہ میں سورت پڑھ رہا تھا، اس کو قطع کرنا اچھا نہیں سمجھا۔(۱)

اس روایت سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں کہ ایک صحابی نے نماز پڑھی؛ حالاں کہ خون بہہ رہا تھا، معلوم ہوا کہ یہ ناقض نہیں؛ مگر اس روایت سے استدلال بہ چند وجوہ صحیح نہیں ہے:

**أولاً**: تو یہ ایک صحابی کا واقعہ ہے اور ”مرفوع قولی روایات“ سے خون کا ناقض ہونا اوپر معلوم ہو چکا؛ لہٰذا صحابی کا یہ عمل احادیثِ مرفوعہ کے مقابلے میں حجت نہیں۔

**ثانیاً**: یہ واقعہ جزئیہ ہے، جو کلی احکام کے برابر نہیں ہو سکتا۔

**ثالثاً**: اس کے دو راویوں پر علمائے محدثین نے کلام کیا ہے، ایک ”عقیل“، کہ یہ مجہول ہیں، دوسرے ”محمد بن اسحاق“ کہ یہ مختلف فیہ ہیں، اگرچہ بہت سے حضرات نے اُن کی عدالت اور ثقاہت کو ترجیح دی ہے؛ مگر بعض کی رائے اُن کے بارے میں نہایت سخت ہے، حتی کہ امام مالک رحمہ اللہ ان کو دجال و کذاب فرماتے ہیں۔(۲)

اسی لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے بہ صیغۂ تمریض اس کی روایت کی ہے؛ لہٰذا حدیث ضعیف ہے۔

”عقیل“ کی جہالت کا صاحبِ ”عون المعبود“ نے جواب دیا ہے، وہ یہ کہ مجہول العین راوی کے سلسلے میں تحقیق یہ ہے کہ اگر ائمۂ جرح و تعدیل میں سے کوئی اُس کی توثیق کر دے؛ تو اُس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے اور ”عقیل بن جابر“ کی ابن حبان نے توثیق کی ہے اور ان کی حدیث کی ابن حبان، ابن خزیمہ اور حاکم نے تصحیح کی ہے؛ لہٰذا ان سے جہالت مرتفع ہو گئی۔(۳)

مگر یہ جواب صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ”بذل المجهود“ میں حضرت اقدس شیخ خلیل احمد

---

(۱) أبو داود: ۱/۲۶، البخاري: ۱/۲۹

(۲) دیکھو: تهذيب التهذيب: ۹/۳۶-۳۷

(۳) عون المعبود: ۱/۲۳۲

سہار نپوری رحمہ اللہ نے اس پر تعقب کیا ہے؛ کیوں کہ ابن حبان کی جانب توثیق کی نسبت کرنا صحیح نہیں ؛ کیوں کہ ابن حبان نے ''عقیل'' کی توثیق نہیں کی ہے اور نہ کسی نے نقل کیا کہ ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے؛ ہاں! ابن حبان نے ان کا ذکر'' کتاب الثقات '' میں کیا ہے؛ لیکن ان کا ''کتاب الثقات'' میں کسی کا ذکر توثیق کو مستلزم نہیں ؛ کیوں کہ ابن حبان نے بہت سے غیر ثقہ روایوں کو بھی ''کتاب الثقات'' میں ذکر کر دیا ہے، اسی طرح ابن حبان، حاکم اور ابن خزیمہ کا حدیث کی تصحیح کرنا محدثین کے نزدیک توثیق نہیں ہے؛ بل کہ توثیق وہ ہے، جو صراحتاً ہو اور رہا حاکم کا اس حدیث کو صحیح کہنا، تو ان کی تصحیح کا حال یہ ہے کہ وہ اس سلسلے میں تساہل میں معروف ہیں اور ضعیف؛ بل کہ موضوع احادیث کی بھی تصحیح کر دیتے ہیں۔ (۱)

## ایک اہم حدیثی بحث

احناف نے اس حدیث کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ یہ ایک صحابی کا واقعہ ہے، معلوم نہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی یا نہیں، اگر ہوئی ہوتی، تو نماز لوٹانے کا حکم دیا، یا نہیں؟ اس پر صاحبِ ''عون المعبود'' نے لکھا کہ علامہ عینی رحمہ اللہ نے ''البناية في شرح الهداية '' میں اس روایت کو پیش کر کے اُس میں یہ زیادتی نقل کی ہے، کہ یہ بات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی، آپ نے ان دونوں صحابیوں کو بلایا اور نہ ہی وضو کا حکم دیا اور نہ نماز کے اعادے کا حکم دیا۔ (۲)

راقم کہتا ہے کہ میں نے ''البناية شرح الهداية '' دیکھی، اس کے بعض نسخوں میں یہ زیادتی موجود ہے؛ لیکن سوال تو اس زیادتی کی صحت میں ہے اور علامہ عینی رحمہ اللہ کا زیادتی کو نقل کرنا صحت کی دلیل نہیں ہو سکتا، جب کہ اس روایت کے دیگر طرق میں حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اطلاع پانے کا کوئی ذکر کہیں نہیں ملتا؛ چناں چہ یہ روایت امام احمد رحمہ اللہ نے (مسند: ۳/۳۴۳) میں، ابن المبارک نے (الجهاد:۱۴۹) میں اور ابو داود نے (السنن:۱/۲۶) میں،

---

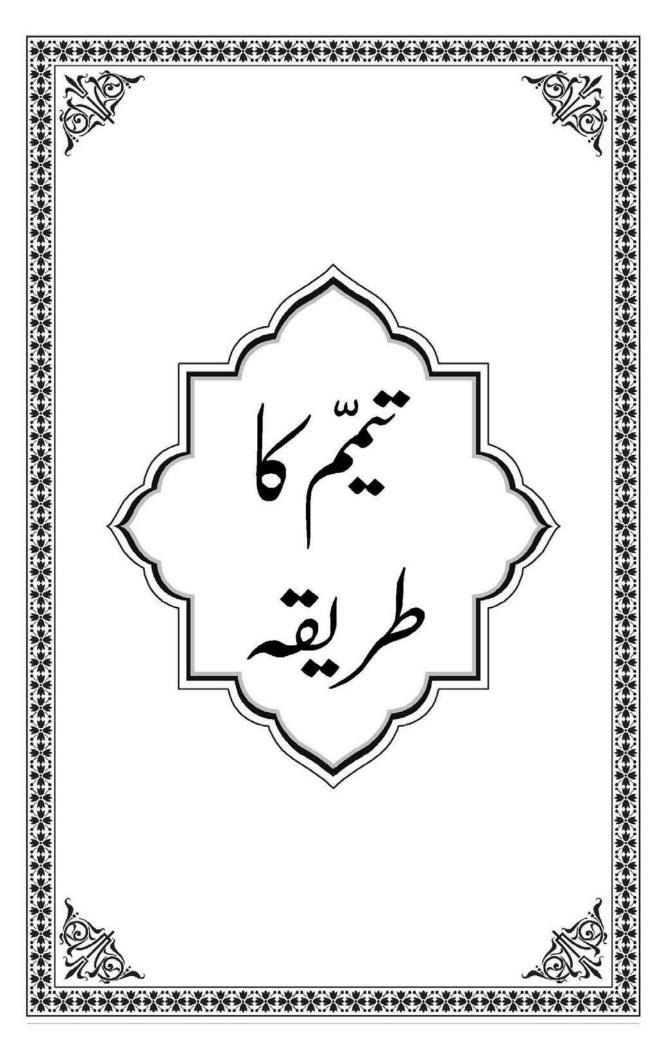
(۱) ملخصاً من بذل المجهود:۱/۱۲۱

(۲) عون المعبود:۱/۷۸

ابن خزیمہ نے اپنی (الصحیح لابن خزیمۃ: ۱/۲۴) میں اور ابن حبان نے (الصحیح لابن حبان: ۳/۳۷۵) میں اور حاکم نے (المستدرک: ۲/ ۲۵۸) میں، دارِقطنی نے (السنن: ۱/ ۳۲۳) اور بیہقی نے (السنن: ۱/۱۴۰) میں روایت کیا ہے اور کسی کی روایت میں مذکورہ زیادتی نہیں ہے؛ اس لیے ہم بے سند اس زیادتی کو کیسے تسلیم کر سکتے ہیں؟ اور روایت کا ضعیف ہونا پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

# تیمّم کا طریقہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# تیمّم کا طریقہ

تیمّم کا طریقہ کیا ہے؟ اس میں ائمہ کے مختلف مذاہب و مسالک ہیں اور ان میں سے دو مسلک عام و مشہور ہیں۔ ایک یہ کہ اپنے ہاتھوں کو پاک مٹی پر دو دفعہ مارے اور پہلی ضرب سے چہرے کا مسح کرے اور دوسری ضرب سے ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کرے اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ صرف ایک مرتبہ زمین پر ہاتھ مارے اور اس ایک ضرب سے ہی ہاتھوں کا کلائیوں تک اور چہرے کا مسح کرے۔

اور یہ دونوں مسلک صحابہ و تابعین و ائمہ میں معتبر و مستند مانے گئے ہیں اور ان حضرات سے اس پر عمل بھی نقل کیا گیا ہے؛ چناں چہ خود مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے اور علامہ نووی رحمہ اللہ کے حوالے سے اس سلسلے میں متعدد صحابہ و تابعین و ائمہ کا نام لیا ہے۔

چناں چہ وہ لکھتے ہیں:

''تیمّم کس طرح کیا جائے؟ اس کے بارے میں دو مسلک بہت مشہور ہیں، علامہ نووی ''شرح مسلم جلدِ اول: ص ۱۶۰'' پر لکھتے ہیں:

(۱) علی بن ابی طالب، عبد اللہ بن عمر، حسن بصری، شعبی، سالم بن عبد اللہ، سفیان ثوری، امام مالک اور ابو حنیفہ رحمہم اللہ اور دوسرے اہلِ رائے و قیاس کہتے ہیں کہ دو ضرب سے تیمّم کرے یعنی مٹی پر ہاتھ مارے اور ہاتھوں پر مٹی اُڑانے کے لیے پھونک مارے، پہلی مرتبہ ہاتھ مار کر چہرے پر ملے اور دوسری مرتبہ ہاتھ زمین پر یا مٹی پر مار کر ہاتھوں پر کہنیوں تک ملے۔

حنفی مسلک یہی ہے؛ مگر تحقیق ہم آگے پیش کر رہے ہیں۔

(۲) عبد اللہ بن عباس، عمار بن یاسر، عطا، مکحول، اوزاعی، امام احمد بن حنبل، اسحاق، ابن المنذر اکثر محدثین اور عام اصحابِ حدیث کے یہاں تیمّم اس طرح ہے کہ صرف ایک ضرب یعنی صرف ایک مرتبہ مٹی پر ہاتھ مارے اور دونوں

ہتھیلیوں پر پھونک مارے؛ تاکہ مٹی اُڑ جائے اور بقیہ مٹی چہرے اور دونوں ہاتھوں پر پہنچوں تک مل لے‘‘(۱)

اگر اسلاف سے رشتہ ہو اور ان پر اعتماد ہو، تو بات اسی پر ختم ہو جاتی اور امت کے لیے دونوں مسالک میں سے کسی پر بھی عمل کی گنجائش سمجھی جاتی ہے؛ کیوں کہ اسلافِ کرام کا عمل اس بات کے اطمینان کے لیے کافی ہے، کہ دین اسلام میں دونوں طریقوں کی اہمیت ہے؛ مگر اس کو کیا کیجیے کہ مؤلفِ ’’حدیثِ نماز‘‘ نے اس جگہ بھی اپنی روش کے مطابق ایک مسلک کو صحیح اور حق اور دوسرے کو غلط ثابت کرنے کی کوشش شروع کردی ہے؛ اس لیے ہمیں بھی اس مسئلے پر خامہ فرسائی کی ضرورت معلوم ہوئی۔

## حنفیہ کے دلائل

ہم مؤلفِ ’’حدیثِ نماز‘‘ کے بیانات کا جائزہ لینے سے قبل اس سلسلے میں حنفیہ کے دلائل کا ذکر کردینا ضروری سمجھتے ہیں:

(۱)«عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قَالَ: اَلتَّيَمُّمُ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَ ضَرْبَةٌ لِلذِّرَاعَيْنِ إِلىَ الْمِرْفَقَيْنِ» (۲)

ترجمہ: حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیمّم چہرے کے لیے ایک بار مارنا ہے اور کہنیوں تک ہاتھوں کے لیے ایک بار مارنا ہے۔

اِس حدیث کو حاکم نے صحیح الاسناد قرار دیا ہے اور حافظ ذہبی نے بھی ان کی موافقت کرتے ہوئے اس کی سند کو صحیح کہا ہے اور دار قطنی نے کہا کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں؛ ہاں! ابن الجوزی نے اس کے راوی عثمان بن محمد کی وجہ سے اس کو ضعیف کہا ہے؛ مگر ابن الجوزی سے اس میں غلطی ہوئی ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر، ابن دقیق العید سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں؛ کیوں کہ عثمان بن محمد میں کسی نے بھی کلام نہیں کیا ہے۔(۳)

---

(۱) حدیثِ نماز:۴۰

(۲) المستدرک للحاکم:۱/ ۲۸۸،سنن الدارقطني:۱/۱۸۱،سنن البیهقي :۱/۳۱۹

(۳) التلخیص الحبیر:۱/۱۵۲

رہا ''ابنِ دقیق العید'' اور ''دارِقطنی'' وغیرہ کا یہ کہنا کہ یہ روایت مرفوعاً شاذ ہے اور موقوفاً صحیح ہے۔ اِس کا جواب یہ ہے کہ اگر ثقہ راوی مرفوعاً بیان کرے، تو جمہور کے نزدیک یہ ثقہ کی زیادتی ہے، جو کہ مقبول ہوتی ہے؛ لٰہذا یہ حدیث مرفوعاً ثابت ہے۔

(۲) حضرت جابر رضی اللہ عنہ ہی سے مروی ہے کہ ایک شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ مجھے جنابت لاحق ہوئی، میں مٹی میں لوٹ پوٹ ہوا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«اِضْرِبْ هٰكَذَا وَ ضَرَبَ بِيَدَيْهِ الْأَرْضَ، فَمَسَحَ وَجْهَهٗ، ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدَيْهِ، فَمَسَحَ بِهَا إِلٰى الْمِرْفَقَيْنِ» (۱)

ترجمہ: اس طرح مار اور یہ کہہ کر آپ نے زمین پر اپنے دونوں ہاتھ مارے، پھر اُس سے چہرے کا مسح کیا، پھر اپنے ہاتھ مارے اور ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا۔

امام بیہقی نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔ اِن دو احادیث سے معلوم ہوا کہ تیمّم میں دو ضرب ہیں: ایک سے چہرے کا اور دوسرے سے کہنیوں تک ہاتھوں کا مسح کرنا ہے اور یہی بعینہٖ حنفیہ کا مسلک ہے۔

(۳) «عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضی اللہ عنہ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم: اَلتَّيَمُّمُ ضَرْبَتَانِ: ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ» (۲)

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیمّم دو دفعہ مارنا ہے: چہرے کے لیے ایک بار مارنا ہے اور کہنیوں تک ہاتھوں کے لیے ایک بار مارنا ہے۔

اِس حدیث کو بعض محدثین نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ پر موقوفاً روایت کیا ہے اور بعض نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً روایت کیا ہے، دارقطنی، ابن ابی شیبہ وغیرہ حضرات نے فرمایا کہ اس کا موقوف ہونا زیادہ صحیح ہے؛ لیکن اگر اس کو موقوف بھی مان لیں، تب بھی اصل مسئلے پر

(۱) المستدرک:۱/۲۸۸، سنن الدارقطني:۱/۱۸۲، سنن البيهقي:۱/۳۱۹، شرح معاني الآثار:۱/۸۷
(۲) المستدرک: ۱/۲۸۷، سنن الدارقطني:۱/۱۸۰، المعجم الكبير للطبراني: ۱۲/۲۷۸

اس سے کوئی فرق نہیں آتا؛ کیوں کہ صحابی کا ایسا قول یا فعل جو محض عقل ورائے سے معلوم نہیں کیا جاسکتا، وہ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔(۱)

اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کبھی یہی بات اپنے فتوے کے طور پر بیان کی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حوالہ نہ دیا ہو اور کبھی یہی بات جو اُنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھی، آپ کے حوالے سے بیان کیا ہو، اس طرح دونوں مرفوع وموقوف روایات صحیح ہوسکتی ہیں۔

چناں چہ حضرت علامہ خلیل احمد محدث سہارنپوری رحمۃ اللہ نے "بذل المجهود" میں فرمایا:

"هذه الرواية الموقوفة في حكم المرفوع ؛ لأنه لا مدخل فيه للرأي والاجتهاد ، أو يقال إن ابن عمر أفتى من نفسه مرةً فلم يرفعه و رفعه مرةً"(۲)

ان احادیث سے مسلک حنفیہ واضح طور پر ثابت ہوتا ہے، اس سلسلے میں دلائل تو اور بھی ہیں، مگر یہ تین ہی کافی ہیں۔

## ایک ضرب اور ہتھیلیوں تک مسح والی حدیث کا جواب

اب رہی یہ بات کہ "بخاری" و "مسلم" وغیرہ میں جو حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے حدیث آئی ہے، وہ اس کے خلاف ہے، اس کا کیا جواب؟ اس سوال کے جواب سے پہلے پوری حدیث ملاحظہ کیجیے!

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: مجھے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کام کے لیے بھیجا، مجھے جنابت لاحق ہوگئی، میں نے پانی نہیں پایا، پس میں چوپائے جانور کی طرح مٹی میں لوٹ پوٹ ہوا، پھر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا، تو آپ نے فرمایا:

« إِنَّمَا يَكفِيكَ أَنْ تَصنَعَ هٰكَذَا ، فَضَرَبَ بِكَفَّيهِ ضَرْبَةً عَلَى الْأَرْضِ، ثُمَّ نَفَضَهَا ثُمَّ مَسَحَ بِهَا ظَهْرَ كَفِّهٖ بِشِمَالِهٖ أَوْ ظَهْرَ شِمَالِهٖ

(۱) دیکھو: نزهة النظر :۸۸

(۲) بذل المجهود: ۱۲۴/۲

بِكَفِّهِ ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ »(۱)

ترجمہ: تمھیں اتنی بات کافی ہے، یہ کہہ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین پر اپنی دونوں ہتھیلیاں ماریں، پھر ان میں پھونک ماری، پھر اپنے بائیں ہاتھ سے داہنے ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت کا مسح کیا یا (داہنی) ہتھیلی سے بائیں کی پشت کا مسح کیا، پھر دونوں ہتھیلیوں سے چہرے کا مسح کیا۔

اس حدیث میں صرف ایک بار زمین پر ہاتھ مارنے کا اور صرف "کفین"، یعنی گٹوں تک مسح کرنے کا ذکر ہے اور اسی حدیث سے دوسرے بعض ائمہ نے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے، مگر امام مالک، امام سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ اور دوسرے ان کے ہم مسلک لوگوں نے اس حدیث کے متعدد جوابات دیے ہیں: ایک تو یہ کہ اس حدیث میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو تیمّم کا مکمل طریقہ نہیں سکھایا ہے؛ بل کہ صرف یہ بتانے کے لیے کہ غسل کا تیمّم بھی وضو کے تیمّم کی طرح ہی ہوتا ہے، یہ فرمایا کہ اس کے لیے بھی اتنا ہی کافی ہے۔ الغرض! اس حدیث میں تیمّم کا طریقہ نہیں سکھایا گیا ہے؛ بل کہ غسل و وضو کے تیمّم میں فرق نہ ہونے کا ذکر کیا گیا ہے۔

دوسرے یہ کہ اس حدیث میں تیمّم کا صرف اشارہ ہے، جب کہ دوسری احادیث میں تیمّم کا طریقہ صراحت کے ساتھ یہ بتایا گیا ہے، کہ دو ضرب کے ساتھ اور کہنیوں تک ہونا چاہیے اور یہ ظاہر ہے کہ صراحت کے ساتھ آئی ہوئی بات ماننا زیادہ بہتر ہے نہ کہ اشارے والی بات؛ کیوں کہ اشارے کو سمجھنے میں غلطی ہو سکتی ہے۔ تیسرے یہ کہ دو ضرب اور کہنیوں تک مسح والی احادیث پر عمل کرنے میں ایک ضرب والی اور گٹوں تک مسح والی روایات پر بھی خود ہی عمل ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ دو ضرب میں ایک ضرب تو ہے ہی اور کہنی تک مسح میں گٹے، تو آ ہی جاتے ہیں، اس کے برخلاف ایک ضرب والی اور گٹوں تک مسح والی روایت پر عمل کرنے سے دوسری روایات پر عمل نہیں ہوتا؛ لہٰذا احتیاط اُسی میں ہے کہ دو ضرب والی اور گٹوں تک مسح والی روایات پر عمل کیا جائے۔

ان وجوہات سے ہمارے علما نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی حدیث کے مقابلے میں دیگر احادیث

---

(۱) البخاري: ۱/۵۰، مسلم: ۱/۱۶۱

پر عمل کیا ہے، اس کا نام ترکِ حدیث نہیں ہے؛ بل کہ عین عمل بالحدیث ہے؛ کیوں کہ اس میں تمام روایات جمع ہو جاتی اور سب پر عمل ہو جاتا ہے؛ اسی لیے امام شافعی رحمہ اللہ جیسے محدث وفقیہ کہتے ہیں کہ کہنیوں تک مسح کی روایت کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت ہو چکا ہے اور یہی قرآن اور قیاس سے زیادہ مشابہ ومناسب ہے؛ کیوں کہ کسی چیز کا بدل اسی کے مثل ہوتا ہے۔ (۱)

## مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا ایک مغالطہ

یہاں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے علامہ احمد علی سہارنپوری حنفی رحمہ اللہ شارحِ بخاری کا ایک حوالہ دیا ہے، جس سے مقصود حدیثِ عمار رضی اللہ عنہ سے اپنے مسلک پر استدلال کے لیے تائید حاصل کی جائے؛ مگر افسوس کہ مؤلف نے یہاں جس انداز سے حوالہ دیا ہے، اس سے تو ان کے علمی مغالطے کا اندازہ ہوتا ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ مؤلف نے لکھا ہے:

> ''شارح بخاری مولانا احمد علی حنفی سہارنپوری مرحوم نے اس حدیث کی تشریح ''بخاری ص: ۵۰/۱، حاشیہ: ۲'' پر یوں کی ہے: وَ فِيهِ دَلِيلٌ صَرِيحٌ عَلٰى أَنَّ التَّيَمُّمَ ضَرْبَةٌ وَاحِدَةٌ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَّيْنِ جَمِيعاً '' اس حدیث میں اس بات کی صاف دلیل ہے کہ تیمّم منہ اور پہنچوں تک دونوں ہاتھوں کے لیے ایک ہی ضرب ہے ) پھر بعد میں اپنے مسلک کے لیے اس حدیث میں تاویل بھی کی ہے، جس کی ضرورت ہی نہیں؛ کیوں کہ حدیث کے الفاظ بالکل واضح ہیں۔ (۲)

مؤلف نے اس میں ایسا انداز اختیار کیا ہے، کہ گویا مولانا احمد علی سہارنپوری رحمہ اللہ نے اس حدیث کی یہی تشریح قابلِ اعتبار سمجھی ہے؛ حالاں کہ علامہ احمد علی سہارنپوری رحمہ اللہ نے اس قول کے بعد فوری طور پر اس کا جواب جمہور علما کی جانب سے نقل کیا ہے اور وہی بات فرمائی ہے، جو ہم نے ابھی اوپر ذکر کی ہے کہ اس حدیث میں تیمّم کی تمام باتیں ذکر کرنا مقصود نہیں؛ مگر مؤلف نے اس جواب کا ذکر نہیں کیا اور جس بات کو علامہ نے رد کر دیا تھا، اسی کو یہاں نقل کر کے لوگوں کو مغالطے میں ڈال دیا، کیا علمی دیانت داری اسی کا نام ہے؟!!

---

(۱) حكاه البيهقي في السنن الكبرىٰ: ۱/۳۲۵

(۲) حدیثِ نماز: ۴۲

## حدیث دانی یا غلط فہمی؟

اس کے بعد مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے امام ابوداود رَحِمَہُ اللّٰہُ کے حوالے سے یہ بات ذکر کی ہے کہ اُنھوں نے دوضرب والی روایت کے راویوں کے متعلق یہ بیان کیا ہے کہ بعض کو شک ہوا، بعض نے راویوں کے نام میں گڑبڑ کی اور بعض نے سند میں اور پھر یہ فرمایا:

'' وَلَمْ يَذْكُرْ أَحَدٌ مِنهُمْ الضَّرْبَتَيْنِ إِلاَّ مَنْ سَمَّيْتُ''(۱)

تَرجَمَہ: دوضرب کا بیان کسی نے نہیں ذکر کیا سوائے ان گڑ بڑ کرنے والے راویوں کے جن کا میں نے نام لیا ہے۔

راقم کہتا ہے کہ مؤلف کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ فنِ حدیث سے واقفیت نہیں رکھتے اور اسی وجہ سے وہ امام ابوداود رَحِمَہُ اللّٰہُ کی عبارت کو سمجھنے سے قاصر رہے۔

اصل بات یہ ہے کہ امام ابو داود رَحِمَہُ اللّٰہُ نے یہاں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی وہی حدیث جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، دوسری سند سے بہ روایتِ امام زہری رَحِمَہُ اللّٰہُ نقل کی ہے اور ان کے اس طریق میں دومرتبہ زمین پر ہاتھ مارنے اور کہنیوں تک یا کندھوں تک مسح کرنے کا ذکر ہے؛ مگر چوں کہ یہ بات حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے صحیح ترین روایات سے ثابت شدہ حقیقت کے خلاف ہے؛ اس لیے امام ابوداود رَحِمَہُ اللّٰہُ نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو ضعیف قرار دیا اور یہ کہا ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں دوضرب کا ذکر کرنے والے راوی شک یا اضطراب سے دوچار ہوئے ہیں اور اس حدیث میں دوضرب روایت کرنے والے صرف وہی راوی ہیں، جن کو میں نے ذکر کیا ہے۔

چناں چہ علامہ شمس الحق عظیم آبادی نے '' عون المعبود شرح أبي داود'' میں امام ابوداود رَحِمَہُ اللّٰہُ کے اس بیان کی تشریح یوں کی ہے:

''وَلَمْ يَذْكُرْ أَحَدٌ مِنهُمْ أَيْ مِنْ رُوَاةِ الزُّهْرِي فِيْ هٰذَا الْحَدِيْثِ(الضَّرْبَتَيْنِ إِلاَّ مَنْ سَمَّيْتُ)أَيْ ذَكَرْتُ اسْمَهٗ وَهُمْ يُوْنُسُ وَابْنُ إِسْحَاقَ وَ مَعْمَرٌ فَإِنَّهُمْ رَوَوْا عَنِ الزُّهْرِي لَفْظَ الضَّرْبَتَيْنِ ، وَ

(۱) حدیثِ نماز:۴۲

مَا عَدَاهُمْ كَصَالِحِ بْنِ كَيْسَان وَاللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ وَ عَمْرو بْنِ دِيْنَار وَ مَالِكِ بْنِ أَبِيْ الذِّئْبِ وَ غَيْرِهِمْ فَكُلُّهُمْ رَوَوْهُ وَلَمْ يَذْكُرْ أَحَدٌ مِنْ هٰؤُلَاءِ ضَرْبَتَيْنِ‘‘(۱)

اسی طرح علامہ خلیل احمد محدث سہارنپوری رَحِمَهُ اللهُ نے ’’بذل المجهود:۱/۱۹۲‘‘ میں کہا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو داود رَحِمَهُ اللهُ کی یہ بات مطلق نہیں ہے؛ بل کہ یہ صرف حدیثِ عمار رضی اللہ عنہ میں امام زہری رَحِمَهُ اللهُ کے اصحاب سے متعلق ہے۔ رہا دوضربوں کا اِس حدیث کے علاوہ دوسری احادیث میں ذکر؛ تو امام ابو داود رَحِمَهُ اللهُ نے اس کی نفی ہرگز نہیں کی ہے اور یہ بات ان کے کلام سے اخذ کرنا، ایک طرف فنِ حدیث سے ناواقفیت کی دلیل ہے، تو دوسری طرف یہ امام ابوداود رَحِمَهُ اللهُ پر بہتان بھی ہے۔

## استدلال یا غلط فہمی؟

مؤلف نے اس کے بعد علامہ عبدالحیٔ لکھنوی رَحِمَهُ اللهُ کی ایک عبارت سے اپنے باطل خیال کی تائید حاصل کرنی چاہی ہے؛ اس کے لیے وہ علامہ عبدالحیٔ لکھنوی رَحِمَهُ اللهُ کی کتاب ’’حاشية شرح الوقاية‘‘ کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں، وہ یہ کہ علامہ نے لکھا ہے:

’’تیمّم دوضرب ہیں: ایک چہرے کے لیے اور ایک کہنیوں تک ہاتھوں کے لیے۔ اس حدیث کو حاکم، ابن عدی، دارقطنی، بزار نے روایت کیا ہے اور اس کی اکثر سندیں ضعیف ہیں۔‘‘(۲)

مگر اس کے جواب میں صرف یہ سوال کافی ہے کہ کیا مؤلفِ ’’حدیثِ نماز‘‘ کے نزدیک اکثر سندوں کا مفہوم، دنیا کی تمام سندیں ہوتا ہے؟ اگر یہ اس کا مفہوم ہے؛ تب تو آپ کا علامہ کی اس عبارت سے استدلال صحیح ہے؛ مگر کون ذی عقل و ہوش ایسا ہوگا؟! جو اس کے اس مفہوم کو صحیح قرار دے، ہر معمولی عقل والا بھی اس کا یہی مطلب لیتا ہے کہ ان سندوں میں سے اکثر ضعیف ہیں اور بعض صحیح یا حسن ہیں اور اس مطلب کے لحاظ سے مؤلف کا اپنے مدعی پر استدلال ’’مارے گھٹنا پھوٹے آنکھ‘‘

(۱) عون المعبود :۱/۳۵۳

(۲) حدیثِ نماز:۴۳

کا مصداق ہے؛ کیوں کہ جب بعض سندوں کا قابلِ اعتبار ہونا اس سے سمجھ میں آرہا ہے، تو اس سے یہ استدلال کیا معنی رکھتا ہے کہ کوئی بھی حدیث صحیح نہیں۔ پھر ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں، کہ کیا کسی مسئلے پر کسی حدیث سے استدلال کرنے کے واسطے یہ بھی ضروری ہے کہ اس باب کی تمام حدیثیں صحیح ہوں؟ اگر یہ اصول مسلّم ہو جائے، تو پھر دین کے کسی بھی مسئلے کے بارے میں کسی حدیث سے استدلال نہیں کیا جا سکتا؛ کیوں کہ ہر باب میں صحیح احادیث کے ساتھ ساتھ ضعیف؛ بل کہ موضوع احادیث بھی ملتی ہیں، تو کیا ضعیف وموضوع احادیث کے پائے جانے کی وجہ سے صحیح کو بھی رد کر دیا جانا چاہیے؟

## امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ کا طرزِ عمل

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ کے بارے میں لکھا کہ اُنھوں نے پہلے ایک ضرب کی دلیل میں حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی حدیث روایت کی، پھر دو ضرب کے قائلین کا ذکر کیا؛ مگر ان کی کوئی دلیل بیان نہیں کی۔ (۱)

مگر اس سے کیا ثابت ہوتا ہے؟ کیا یہ کہ اس بارے میں امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ کے نزدیک کوئی حدیث ثابت نہیں، یا یہ کہ ثابت تو ہے اور اس کے قائلین قابلِ ذکر بھی ہیں؛ مگر اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں؟ امکان تو دونوں باتوں کا ہے؛ پھر مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کو اس سے کیا فائدہ ہوا؟ کیا یہ اصول نہیں پڑھا کہ ''عدمِ ذکر عدمِ وجود کی دلیل نہیں؟''

پھر ایک بات اور قابلِ غور ہے، وہ یہ کہ امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اسی جگہ بعض اہلِ علم کا یہ قول بھی ذکر کیا ہے کہ ایک ضرب اور کفین تک مسح کی حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی حدیث ضعیف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ خود حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے کندھوں تک مسح وارد ہوا ہے۔ مؤلف نے اس کو اختیار نہیں کیا، مگر محض ذکر نہ کرنے سے ضعیف ہونے پر استدلال فرمالیا۔ فیا للعجب!!

## روایتِ حدیث ''تقلید'' کے منافی نہیں

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے بعض علمائے ''ندوۃ العلما'' مولانا اسحاق رَحِمَہُ اللّٰہُ وغیرہ کا اِس بات پر رد کیا ہے کہ انھوں نے ان ائمۂ حدیث: امام بخاری وامام مسلم رَحِمَہُمَا اللّٰہُ وغیرہما کو مقلد

---

(۱) حدیثِ نماز: ۴۳-۴۴

ثابت کرتے ہوئے شافعی و مالکی ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے اور لکھا ہے:

''ان امامانِ حدیث نے امام شافعی و امام مالک رحمہما اللہ وغیرہ کے خلاف ایک ضرب سے تیمّم ثابت کیا ہے اور ان کے مسلک کے خلاف یہ بھی ثابت کیا ہے کہ تیمّم میں مسح صرف ہتھیلیوں تک ہی صحیح حدیث سے ثابت ہے اور کہنیوں تک مسح کرنا ضعیف روایت پر مبنی ہے.... پھر لکھا کہ .... اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ائمہ اور حفاظِ حدیث کسی کے مقلد نہیں تھے؛ بل کہ صحیح حدیث تلاش کرنا اور پوری امت کو اس پر عمل کرنے کے لیے بلانا اُن کا مقصد عظیم تھا۔''(۱)

میں کہتا ہوں کہ حدیث کی روایت اور تقلید میں کوئی منافات و مخالفت نہیں ہے، کہ کوئی حدیث روایت کرے؛ تو لازمی طور پر وہ غیر مقلد ہوا کرے، رہا یہ کہنا کہ ان ائمۂ حدیث نے امام شافعی و امام مالک رحمہما اللہ وغیرہ کے خلاف حدیثیں نقل کی ہیں، تو کیا اِس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ ائمہ کی تقلید نہیں کرتے تھے؟ ہر گز نہیں! کیوں کہ محدثین کا وظیفہ روایت کرنا ہے، خواہ وہ کسی کے خلاف جائے یا موافق آئے؛ بل کہ کبھی وہ حضرات خود اپنے مسلک کے خلاف بھی حدیث نقل کر دیتے ہیں۔ دیکھیے! امام مالک کا مسلک، نماز میں قیام کی حالت میں ارسال یعنی ہاتھ چھوڑ کر کھڑے ہونے کا ہے، ان کے مذہب کے تمام ائمہ نے اسی کو نقل کیا ہے؛ مگر اُنھوں نے ''مؤطا'' میں بہ سندِ صحیح ہاتھ باندھنے کی حدیث روایت کی ہے۔ کیا کوئی اس سے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کی طرح یہ استدلال کر سکتا ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ نے خود اپنے خلاف حدیث روایت کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ میں مجرم ہوں؟ اسی طرح محدثین کبھی متضاد مسلک کی روایات بھی لاتے ہیں اور ہر مسلک کی دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ جیسے امام ترمذی رحمۃ اللہ نے بہت جگہ ایسا کیا ہے۔ مثلاً: وقتِ عصر کے بارے میں ایک باب یہ باندھا: '' **باب تعجیل العصر** '' اور اس میں عصر کو جلدی پڑھنے کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے حدیث لائے، پھر اسی کے بعد دوسرا باب باندھا: '' **باب تأخیر العصر** '' اور اس میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث لائے۔(۲)

---

(۱) حدیثِ نماز: ۴۴

(۲) الترمذي: ۱/۴۲

اِسی طرح ایک باب باندھا:" باب ما جاء في كراهية الصلاة بعد العصر و بعد الفجر"اور اس میں بھی متعدد صحابہ سے فجر وعصر کے بعد نماز کی کراہت نقل کی، پھر ایک باب بہ عنوان:" باب ما جاء في الصلاة بعد العصر" قائم کیا اور اس میں اس کا جواز بھی متعدد صحابہ سے نقل کیا ہے۔(۱)

اسی طرح رفعِ یدین کا باب بھی باندھا اور اس میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث لائے اور فرمایا کہ بعض اہلِ علم صحابہ اور تابعین میں سے اسی کے قائل ہیں اور عدمِ رفعِ یدین کا بھی باب باندھا ہے اور اس میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث لائے اور اس کو حسن قرار دیا اور کہا کہ ان میں سے بہت سے حضرات اسی کے قائل ہیں۔(۲)

نیز امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے ایک باب قائم کیا:" باب ما يقطع الصلاة "اور اس میں وہ حدیثیں لائے، جن سے نمازی کے سامنے سے عورت یا کتا یا گدھا گزر جانے پر نماز کے ٹوٹ جانے کا ذکر ہے؛ پھر اس کے خلاف باب باندھا: "باب من قال لايقطع الصلاة شيء"اور اس میں بھی اس کے مناسب احادیث ذکر کیں۔(۳)

اور امام نسائی رحمہ اللہ کو دیکھیے! وہ ایک باب اس عنوان سے باندھتے ہیں:"باب الوضو مما غيرت النار" اور اسی کے بعد دوسرا باب باندھتے ہیں:"باب ترک الوضو مما غيرت النار" اور دونوں بابوں میں حدیثیں لائے ہیں، جو ایک دوسرے کے خلاف ہیں۔(۴)

امام ابوداود و امام نسائی رحمہما اللہ دونوں نے ایک باب قائم کیا: " باب الوضو من مس الذكر" اور اس کے تحت حضرت بسرہ بنتِ صفوان رضی اللہ عنہا سے حدیث لائے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: " مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ "(جو اپنی شرم گاہ چھوئے، اُس کو چاہیے کہ وہ وضو کرے) پھر اسی کے بعد باب باندھا: " باب الرخصة في ذلک "یا "باب تركِ الوُضوءِ من ذلک" اور اس میں دوسری حدیث لائے کہ حضرت طلق رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کے اس سوال پر کہ شرم گاہ کو چھوئے، تو کیا حکم

---

(۱) الترمذي:۱/۴۵

(۲) الترمذي:۱/۵۹

(۳) أبو داود:۱/۱۰۲-۱۰۴

(۴) النسائي:۲۱-۲۲

ہے؟ یہ فرمایا: " هَلْ هُوَ إِلَّا مُضْغَةٌ مِنْهُ أَو بُضْعَةٌ مِنْهُ " (یہ شرم گاہ تو ایک جسم کا ٹکڑا ہے) (۱)

یہ چند مثالیں "مشتے نمونہ از خروارے" کے طور پر ذکر کی گئیں؛ ورنہ ہر حدیث کی کتاب میں اس کا نمونہ مل سکتا ہے اور اس میں اصل بات یہ ہے کہ محدثین احادیث کی روایت کرتے ہیں اور اس کے معنے و مطلب کو ائمۂ فقہ پر چھوڑ دیتے ہیں اور وہ حضرات ان میں غور کرتے ہیں اور اس کی تشریح و توضیح کرتے ہیں اور اس سے احکام کا استنباط کرتے ہیں، یہ کام محدث کا نہیں ہے؛ بل کہ فقیہ کا ہوتا ہے، جیسا کہ حدیث میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "بہت سے حاملِ فقہ؛ فقیہ نہیں ہوتے"؛ لہٰذا ایک کام محدث کا ہے اور ایک کام فقیہ کا، دونوں میں گڈ مڈ کرنا صحیح نہیں۔

الغرض! مؤلفِ "حدیثِ نماز" کا یہ کہنا کہ محدثین نے ائمۂ فقہ کے خلاف حدیثیں نقل کر کے تقلید سے انکار کیا ہے، صحیح نہیں اور ان دونوں باتوں میں کوئی تلازم نہیں۔

## حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ایک قیاس

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے اس موقع پر "ایک اچھا نکتہ" کے عنوان سے "ترمذی شریف" کے حوالے سے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا ایک قیاس زیرِ بحث مسئلے میں پیش کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے تیمّم میں ہاتھوں کے گٹوں تک مسح کرنے کی دلیل میں قرآن کے ایک اور حکم پر قیاس کیا ہے اور وہ ہے، "چوری میں ہاتھ کاٹنے کا مسئلہ" کہ چوری کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ﴿ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا ﴾ (چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو) اور یہ ہاتھ گٹوں تک کاٹے جاتے ہیں، لہٰذا تیمّم میں بھی ہاتھ کا مسح گٹوں تک ہوگا۔ (۲)

اس سلسلے میں ہمیں دو باتیں کہنی ہیں:

ایک تو یہ کہ اس قیاس کے جواب میں حضراتِ علما نے ایک بات تو یہ کہی ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قیاس ایک اور قیاس کے معارض ہے اور وہ یہ ہے کہ وضو کے بارے میں قرآن

---

(۱) أبو داود: ۱/۲۴، النسائي: ۱/۲۰-۲۱

(۲) دیکھو: حدیثِ نماز: ۴۵

میں کہنیوں تک دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور تیمّم وضو ہی کا بدل ہے اور وضو اور تیمّم ایک ہی باب یعنی طہارت سے متعلق ہیں، اس لحاظ سے اگر تیمّم میں ہاتھوں کے مسح کو وضو میں ہاتھوں کے دھونے پر قیاس کیا جائے اور وضو کی طرح تیمّم میں کہنیوں تک مسح مانا جائے، تو یہ قیاس اقرب معلوم ہوتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی یہی قیاس پیش کیا ہے۔ (۱)

دوسرے یہ کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے تیمّم کے مسئلے کو قیاس کیا ہے، چوری کی سزا کے مسئلے پر اور ظاہر ہے کہ یہ ایک سزا کا مسئلہ ہے اور سزاؤں میں یقینی بات کو لیا جاتا ہے؛ لہٰذا اس میں تو ہاتھ کے لفظ کو گٹوں تک مانا؛ تا کہ یقینی بات پر عمل ہو اور بے احتیاطی نہ ہو جائے، اس کے برخلاف تیمّم کا مسئلہ ایک عبادت کا مسئلہ ہے اور عبادات میں احوط کو لیا جاتا ہے اور احتیاط اس میں ہے کہ تیمّم کہنیوں تک کیا جائے۔ (۲)

تیسرے یہ کہ چوری کی سزا کا مقصود یہ ہے کہ چور کو عبرت ہو اور وہ آئندہ ایسی حرکت نہ کرے اور یہ بات گٹوں تک ہاتھ کاٹنے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے؛ لہٰذا چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹنا مشروع ہوا؛ لیکن تیمّم کا مقصود طہارت ہے اور تیمّم وضو کا خلیفہ ہے؛ لہٰذا اس میں وضو کی قائم مقامی کرتے ہوئے اس کو کہنیوں تک ہونا چاہیے، معلوم ہوا کہ یہ قیاس متعدد قیاسات کے خلاف ہے؛ یہ تو اس قیاس کا جواب ہے۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی درست نہیں کہ چوری کی سزا میں ہاتھوں کا گٹوں سے کاٹا جانا اس آیت کی وجہ سے ہے، نہیں ؛ بل کہ دراصل احادیث کی وجہ سے ہے، اگر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اس سلسلے میں اسوہ نہ ہوتا، تو آیت سے بہ ظاہر یہی سمجھا جاتا کہ پورا ہاتھ کندھوں سے کاٹا جانا چاہیے۔

دوسری بات کے تحت چند باتیں ہیں:

ایک یہ کہ ہمارے مؤلف مولانا عبدالمتین صاحب تو قیاس کے سرے سے منکر ہیں، اُنھوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس قیاس کو کیسے مان لیا؟ کیا قیاس جائز ہے؟ اور اگر جائز ہے، تو غیر مقلدین عام طور پر اس کو نا جائز کیوں کہتے ہیں؟

---

(۱) السنن الكبرىٰ للبيهقي: ۱/ ۳۲۵

(۲) قاله السرخسي في المبسوط: ۱/ ۱۰۷

دوسرے یہ کہ جب ابن عباس رضی اللہ عنہ نے قیاس کیا، تو کیا وہ اس قیاس کی وجہ سے مؤلف کے نزدیک مجرم نہیں ہوگئے؟ اگر نہیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ و دیگر ائمہ کے خلاف غیر مقلدین کے پروپیگنڈے کی کیا وجہ؟

تیسرے یہ کہ جب یہ قیاس تھا، تو اس کو ایک "اچھا نکتہ" کہہ کر پیش کرنے میں کیا حکمت ہے؟ یہی تو نہیں کہ قیاس کے جواز کو اپنے عوام سے چھپایا جائے اور ان کو اس سے بے خبر رکھا جائے؟

## امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک کیا تھا؟

اس کے بعد مؤلفِ "حدیث نماز" نے لکھا ہے:

"اس مسئلے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ دونوں ہم خیال ہیں؛ کیوں کہ "العنایة شرح الهدایة" میں ایک روایت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی یہ ہے کہ گٹوں تک مسح کیا جائے۔ اس کو نقل کر کے وہ کہتے ہیں کہ سیدنا امام اعظم رحمہ اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرح صرف پہنچوں تک ہی مسح کے قائل ہیں، تو ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرح امام اعظم رحمہ اللہ ایک ہی ضرب کے قائل ہوں گے اور یہ بات قرینِ قیاس بھی ہے؛ کیوں کہ حنفی مذہب کی بڑی کتاب "الهدایة" میں جو یہ ہے کہ مٹی پر ہاتھ مار کر پھونکنا چاہیے، تو یہ پھونکنا بھی صرف ایک ضرب والی حدیث سے ہی لیا ہے۔"(۱)

اس میں دو باتیں قابلِ ذکر ہیں: ایک تو امام اعظم رحمہ اللہ کا اس بارے میں مسلک کیا ہے؟ اس کا جواب ظاہر ہے کہ مسلک وہی ہوتا ہے، جو ان سے ان کے شاگرد اور قریب کے لوگ بیان کریں اور اصحابِ متون نے اس کو درج کیا ہو۔ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مخصوص شاگرد و شارح امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی "الموطا" میں لکھا ہے:

" اَلتَّیَمُّمُ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْیَدَیْنِ إِلَی الْمِرْفَقَیْنِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِیْفَةَ رحمہ اللہ "(۲)

---

(۱) حدیث نماز:۴۶

(۲) الموطا للإمام محمد:۷۷

ترجمہ: تیمّم میں دوضربیں ہیں: ایک ضرب چہرے کے لیے اور ایک کہنیوں تک ہاتھوں کے لیے، یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اسی طرح امام طحاوی رحمہ اللہ، جو فقہِ ائمہ ومسلکِ ائمہ کے بڑے جان کار وماہر تھے، اُنھوں نے امام ابوحنیفہ وامام محمد وامام ابویوسف رحمہم اللہ کا یہی مسلک بیان کیا ہے۔ (۱)

اسی طرح متونِ فقہِ احناف میں بھی سب میں یہی لکھا ہے اور متون کے بارے میں یہ بات معلوم ومسلم ہے کہ وہ مذہب بیان کرنے کے لیے موضوع ہیں۔ (۲)

لہٰذا جب تک اس کے خلاف کوئی تصریح وتصحیح نہ ملے گی، اسی کو امام کا مذہب سمجھا جائے گا اور اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا جو مسلک و مذہب ہے، اس کو خود اُن کے شاگرد اور ان کے مذہب کے واقف کار کی تصریح سے معلوم ہوگیا۔ اب محض ایک روایت کی بنیاد پر جس کی ائمۂ مذہب نے تردید کردی ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا نیا مسلک گھڑ دینا، نہ عقل کی رُو سے درست ہے اور نہ شرع کی رُو سے جائز ہے۔

رہا صاحبِ ''عنایہ'' کا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ایک روایت گٹوں تک مسح کی نقل کرنا، تو اولاً تو یہ ایک روایت ہے، مذہب الگ چیز ہے اور محض روایت کا ہونا الگ بات اور ہر امام سے بعض مسائل میں متعدد روایات ملتی ہیں؛ مگر وہ ان کا مسلک و مذہب نہیں ہوتا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے بے شمار مسائل میں دو دو اور تین تین روایات ملتی ہیں اور شوافع کے یہاں امام شافعی رحمہ اللہ کے قولِ قدیم وقولِ جدید کا تذکرہ ہر جگہ ملتا ہے، اسی طرح دیگر ائمہ کے یہاں بھی ہوا ہے؛ مگر یہ ان کا مسلک ومذہب نہیں ہوجاتے؛ بل کہ مسلک وہی مانا جائے گا، جو ان سے صحیح روایت سے ثابت ہو۔

دوسرے یہ کہ خود صاحبِ ''عنایہ'' نے اس روایت کی تردید کی ہے؛ کیوں کہ انھوں نے ''ہدایہ'' کے قول: ''إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ'' (مسح کہنیوں تک ہے) پر لکھا ہے کہ ''ہدایہ'' میں یہ بات اس لیے بیان کی گئی کہ حسن کی جو روایت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ''گٹوں تک مسح'' کے بارے میں ہے، اس کی نفی ہوجائے۔ (۳)

---

(۱) شرح معاني الآثار: ۱/۸۷

(۲) عمدة الرعاية: ۱۰

(۳) العناية مع فتح القدير: ۱/۱۲۹

یہ تو گٹوں تک مسح کی اس روایت پر کلام تھا؛ مگر افسوس تو یہ ہے کہ مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے اس ضعیف روایت پر قیاس کرتے ہوئے، مزید یہ کیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی طرف دوضرب کے بہ جائے ایک ضرب کو منسوب کر دیا اور کہا:

''یہ بات قرینِ قیاس بھی ہے؛ کیوں کہ حنفی مذہب کی بڑی کتاب ''ہدایہ'' میں جو یہ ہے کہ مٹی پر ہاتھ مار کر پھونکنا چاہیے، تو یہ پھونکنا بھی صرف ایک ضرب والی حدیث سے ہی لیا ہے''(۱)

مگر یہ تو ''مارے گھٹنا پھوٹے آنکھ'' والا قصہ ہے، کسی کا مسلک محض قیاس سے تراشا تو نہیں جا سکتا؟ بالخصوص جب کہ اس کے خلاف ان کی تصریح بھی ہو اور یہ بات بھی محض غلط ہے کہ ''ہدایہ'' میں ''پھونکنے'' کی بات ایک ضرب والی حدیث سے لی گئی ہے؛ کیوں کہ اس سلسلے میں صاحبِ ''ہدایہ'' نے تو سرے سے کسی حدیث کا حوالہ ہی نہیں دیا ہے اور حاشیے میں ملا، کہ ہدایہ سے اس کا حوالہ حدیثِ عمار رضی اللہ عنہ نقل کیا گیا ہے؛ مگر یہ بات صرف اسی ایک حدیث میں نہیں ہے؛ بل کہ حنفیہ نے متعدد احادیث سے لی ہے؛ چناں چہ علامہ عینی نے ''شرح ہدایہ'' میں اس کے لیے ''ابو داوٗد'' کے حوالے سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث اور حاکم و دار قطنی کے حوالے سے بھی ان ہی کی ایک اور حدیث اور طبرانی کے حوالے سے حضرت اسلع رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کی ہے اور ان سب میں پھونکنے کا بھی ذکر ہے اور دو ضرب کا بھی۔ (۲)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مؤلفِ ''حدیث نماز'' کے یہ سارے دعوے محض باطل اور بے بنیاد ہیں اور علمیت سے ان کا کوئی بھی تعلق نہیں۔

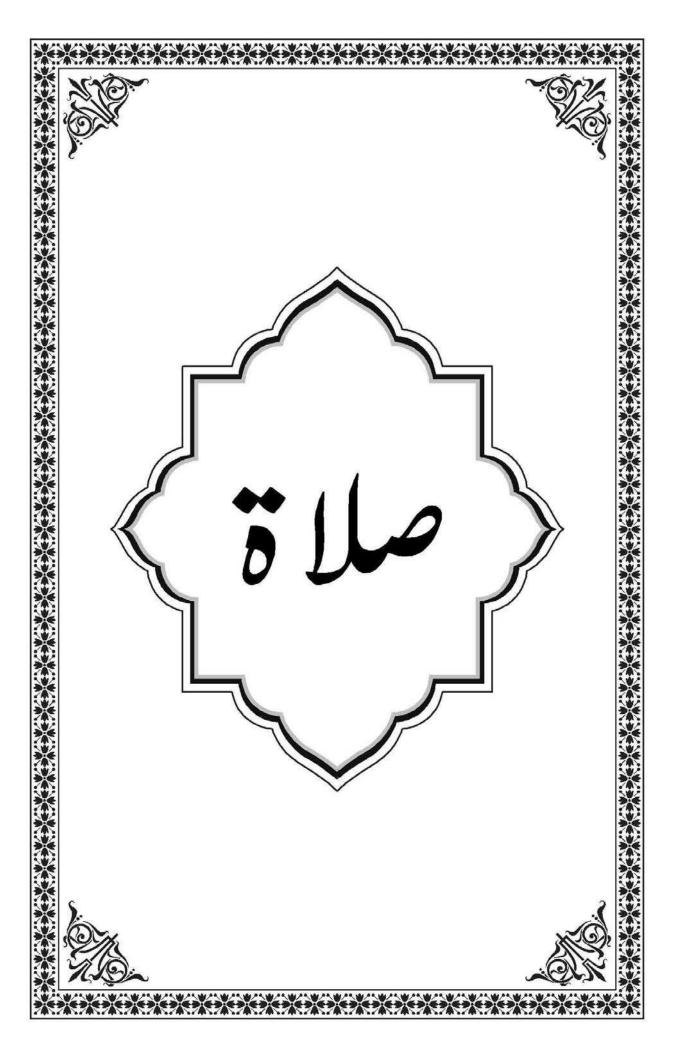
---

(۱) حدیث نماز:۴۶

(۲) البنایۃ:۱/۳۵۳-۳۵۴

صلاة

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# صلاۃ

## زبان سے نیت کی بحث

اس کے بعد مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نماز کے متعلق مسائل پر بحث شروع کررہے ہیں، ہم یہاں بھی صرف ان مسائل سے تعرض کریں گے، جن پر مؤلف نے احناف کے خلاف کچھ لکھا ہو اور طعن و تشنیع کی ہو۔

مؤلف نے نیت کی ضرورت اور معنے بتلاتے ہوئے زبان سے نیت کے الفاظ ادا کرنے کا ایک مختلف فیہ مسئلہ چھیڑا ہے اور یہ مسئلہ خود احناف کے یہاں بھی مختلف فیہ ہے۔ ہم یہاں اختصار کے ساتھ اس پر کچھ کلام کرنا چاہتے ہیں، اس کے بعد مؤلف کے بیان کا جائزہ لے کر حقیقت کو واشگاف کریں گے۔

## کیا زبان سے نیت کے الفاظ کا ثبوت ہے؟

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے محقق ابن الہمام رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ بعض حفاظِ حدیث نے کہا ہے:

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زبان سے ''میں فلاں نماز پڑھتا ہوں'' وغیرہ نہیں کہتے تھے اور نہ ہی صحابہ اس کو کہتے تھے۔''(۱)

اور علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا:

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو ''اللّٰہ أکبر'' کہتے، اس کے علاوہ کچھ نہ کہتے اور نہ ہی زبان سے نیت کے الفاظ ادا کرتے ...... اور یہ بدعت ہے، کسی بھی روایت سے یہ منقول نہیں ہوا، نہ صحیح

(۱) مرقاۃ المفاتیح: ۴۰/۱

روایت سے، نہ ضعیف سے، نہ مسند سے، نہ مرسل سے اور نہ ہی صحابہ کرام ﷺ
میں سے کسی سے یہ نقل ہوا اور نہ ہی تابعین وائمہ اربعہ نے اس کو مستحب سمجھا،
اسی طرح علامہ قسطلانی اور جمال الدین رحمہما اللہ سے بھی نقل کیا ہے"(۱)

## عدمِ ثبوت دلیلِ جواز ہے

جب یہ محقق ہوا کہ زبان سے نیت کے الفاظ کہنے کا ثبوت نہیں ہے، تو یہ عدمِ استحباب پر دلالت تو کرسکتا ہے، مگر عدمِ جواز پر اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں ؛ کیوں کہ کراہت یا حرمت کے اثبات کے لیے مستقل دلیل کی ضرورت ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ عدمِ ثبوت کوئی دلیل نہیں ؛ لہٰذا اس سے جواز ثابت ہو جائے گا ؛ کیوں کہ اشیا میں اصل اباحت ہے اور اس کے لیے مستقل دلیل کی حاجت نہیں ؛ چناں چہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جن کا ثبوت نہیں ہے ؛ مگر ان کی کراہت وحرمت کا کوئی قائل نہیں۔ وللتفصیل محل آخر

## بعض فقہا نے بدعت کیوں کہا؟

اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ حنابلہ اور مالکیہ اس کی کراہت اور اس کے بدعت ہونے کے قائل کیوں ہیں؟ اس کی وجہ محض عدمِ ثبوت نہیں ہے، بل کہ اس کے التزام واستمرار کو بدعت کہتے ہیں ؛ کیوں کہ یہ التزام مالا یلزم ہے۔(۲)

غرض یہ کہ یہ حضرات بھی مطلق جواز کے منکر نہیں ہیں ؛ بل کہ التزام مالا یلزم کی وجہ سے بدعت وکراہت کے قائل ہیں ؛ لہٰذا یہ ہمارے بیان کے خلاف نہیں ہے۔ پس تلفظ بالنیت اصلاً اور فی نفسہ جائز ومباح ہے اور اس کا التزام بہ معنیٰ "ضروری" سمجھنا احناف کے یہاں بھی کراہت سے خالی نہیں ؛ چناں چہ "مرقاۃ" میں ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اس کے ضروری نہ ہونے پر کافی طویل کلام کیا ہے، اسی طرح "بہشتی زیور" میں اس کا ضروری نہ ہونا بیان فرمایا گیا ہے۔(۳)

---

(۱) مرقاۃ المفاتیح: ۱/۴۱-۴۲

(۲) مرقاۃ المفاتیح: ۱/۴۱

(۳) مرقاۃ المفاتیح: ۱/۴۱، بہشتی زیور: ۱۱/۳۱

## تلفظ بالنیت کی اصل پر لطیف استدلال

علامہ عینی اور علامہ شرنبلالی رحمہما اللہ نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس شخص پر زجر کیا تھا، جس سے نیت کے الفاظ سنے تھے۔(۱)

راقم کہتا ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تلفظ بالنیت کی قرونِ مشہود لہا بالخیر میں کچھ نہ کچھ اصل ہے؛ کیوں کہ اس شخص کا زبان سے الفاظ کو ادا کرنا، کسی صحابی کو دیکھ کر ہی ہوگا، جیسا کہ ان لوگوں کے حالات کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے۔ رہا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اس کو زجر کرنا، اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آپ نے تلفظ بالنیت پر زجر کیا؛ کیوں کہ زجر و تنبیہ زور سے کہنے پر بھی ہو سکتی ہے؛ بل کہ یہی اغلب ہے۔

چناں چہ اس پر یہ الفاظ بہ صراحت دلالت کرتے ہیں، جو علامہ عینی وغیرہ نے نقل کیے ہیں: ''إن عمر رضی اللہ عنہ **زجر علیٰ من سمع منه ذلک**'' ؛ کیوں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ نے ان الفاظ کو سن کر زجر فرمایا تھا اور اگر محض تلفظ پر تنبیہ و زجر ہوتا، تو یوں نقل کیا جاتا: ''إن عمر زجر علیٰ من رایٰ منه ذٰلک''یا'' تلفظ به''وغیرہ( کہ آپ نے جس کو زبان سے نیت کرتا ہوا دیکھا، اس کو زجر کیا) چناں چہ علامہ عبدالحی رحمہ اللہ نے فرمایا:

''اس سے کراہت پر استدلال نہیں کر سکتے: کیوں کہ ممکن ہے جہر پر زجر فرمایا ہو؟''(۲)

حاصل یہ ہے کہ اس کی اصل کی طرف اس واقعے سے اشارہ ضرور ملتا ہے، جو جواز کے لیے کافی وشافی ثبوت ہے۔

## زبان سے نیت کرنے کا استحباب

جب زبان سے نیت کرنے کا جواز محقق وثابت ہو گیا، تو اب یہاں پر یہ بحث سامنے آتی ہے کہ اس کی پابندی کرنا کیسا ہے، جیسا کہ آج کل اکثر احناف کا عمل ہے؟

س سلسلے میں اکثر احناف کا قول استحباب واستحسان کا ہے ؛چناں چہ ملا علی قاری رحمہ اللہ

---

(۱) البنایة شرح الهدایة: ۲/۱۵۰، حاشیة الهدایة : ۱/۹۶

(۲) حاشیة الهدایة: ۱/۸۱

نے "المرقاة شرح المشكاة" میں فرمایا:

"ہمارے اکثر اصحاب اس کو مستحب کہتے ہیں"(۱)

اور صاحبِ "ہدایہ" نے فرمایا:

" وَيَحْسُنُ ذٰلِکَ لِاجْتِمَاعِ عَزِيْمَتِهٖ"یعنی زبان سے نیت کے الفاظ کہنا، قلبی یکسوئی کی غرض سے مستحسن ہے۔(۲)

اور علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے "التجنيس" سے نقل کیا ہے:

"وَمَنِ اخْتَارَهٗ اخْتَارَهٗ لِتَجْتَمِعَ عَزِيْمَتُهٗ "یعنی جن لوگوں نے اس کو پسند کیا ہے، وہ قلبی یکسوئی کی غرض سے ہے۔(۳)

اور علامہ نسفی و قاضی خان رحمہما اللہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور زاہدی رحمہ اللہ نے اس کی تصحیح کی ہے اور" منية المصلي" میں اسی کو مختار کہا ہے، اور صاحبِ "غرر" و صاحبِ "تنوير الأبصار" نے اس پر جزم کیا ہے۔(۴)

اور یہ صرف احناف نہیں ؛بل کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی کہا ہے ؛چناں چہ علامہ ابن العربی مالکی رحمہ اللہ نے " القبس شرح موطا مالک بن أنس" میں اور علامہ ابوعبداللہ العبدری مالکی رحمہ اللہ نے "التاج والإكليل" میں امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول نقل فرمایا ہے:

" يُسْتَحَبُّ لَهٗ أَنْ يَّتَكَلَّمَ بِلِسَانِهٖ بِنِيَّتِهٖ فَيَقُوْلُ: " أُؤَدِّيْ ظُهْرَ الْوَقْتِ" فَيُكَبِّرُ ، وَهِيَ بِدْعَةٌ ، مَا رُوِيَتْ عَنِ النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم وَلَا عَنْ أَحَدٍ مِّنَ السَّلَفِ ، أَمَّا أَنَّهٗ يُسْتَحَبُّ لِلْمُشَوَّشِ الْخَاطِرِ الْمُوَسْوَسِ الْفِكْرِ إِذَا خَشِيَ أَلَّا يَرْتَبِطَ لَهٗ فِيْ قَلْبِهٖ عَقْدُ النِّيَّةِ أَنْ يَّعْضِدَهٗ بِالْقَلْبِ حَتّٰى يَذْهَبَ عَنْهُ اللَّبْسُ"(۵)

---

(۱) مرقاة المفاتيح:۱/۴۲

(۲) الهداية :۱/۸۰

(۳) فتح القدير:۱/۲۷۳

(۴) كذا قال في حاشية الهداية :۱/۸۱

(۵) القبس لابن العربي: ۱/۲۱۴، التاج والإكليل :۱/۵۱۵

ترجمہ : نماز پڑھنے والے کے لیے یہ مستحب ہے کہ وہ نیت کو زبان سے بھی کہہ لے، پس یوں کہے کہ ”میں ظہر کے وقت کی نماز ادا کرتا ہوں“ پھر تکبیر کہے اور یہ بدعت ہے۔ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اور نہ سلف میں سے کسی سے مروی ہے؛ لیکن جو شخص پراگندہ خیال اور وسوسوں کا شکار ہو، اُسے اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ دل میں نیت جمتی نہیں، تو مستحب ہے کہ وہ زبان دل کو مضبوط کرے، تاکہ تشویش ختم ہو جائے۔

راقم کہتا ہے کہ بہت سی چیزیں مباح اور جائز ہوتی ہیں: مگر بعض عوارض کے لاحق ہو جانے سے وہ درجۂ اباحت سے نکل کر درجۂ استحسان واستحباب میں داخل ہو جاتی ہیں۔ مثلاً: چلنا مباح ہے؛ مگر عبادت کی خاطر مستحسن اور باعثِ اجر وثواب ہے، کھانا اور سونا مباح ہے؛ مگر عبادت میں دل جمعی کی غرض سے مستحسن ومستحب ہے، اسی طرح تلفظ بالنیۃ مباح ہے؛ مگر یہی اگر کسی غرضِ صحیح کی بنا پر ہو، خصوصاً جب کہ کسی مطلوب کا حصول اس سے ہوتا ہو، تو یہ درجۂ اباحت سے نکل کر درجۂ استحباب واستحسان میں داخل ہو جاتا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہو گئی، تو اب یہ ملاحظہ ہو کہ نماز میں یکسوئی قلب، خشوع وخضوع مطلوبِ شرعی اور مقصود ہے؛ بل کہ نماز کی اصل روح یہی ہے؛ لہٰذا اگر یکسوئی قلب کی غرض سے تلفظ بالنیت ہو، تو یہ بھی مستحسن ومستحب ہوگا اور یہ تجربہ ہے کہ اس سے یکسوئی قلب حاصل ہوتی ہے اور ذہنی انتشار ختم ہو جاتا ہے؛ چناں چہ طلبا پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ استاذ کی تقریر اگر ذہن میں بہ وجہِ انتشار محفوظ نہ ہوتی ہو، تو اس کو زبان سے دہرانے میں یکسوئی قلب پیدا ہو کر محفوظ ہو جاتی ہے، پس تلفظ بالنیت بھی اس غرض سے جو کہ مجرب عمل ہے، کیا جائے تو یہ مستحسن ہوگا۔

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نقل کرتے ہیں:

”وَهٰذَا لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يَغْلِبُ عَلَيْهِ تَفَرُّقُ خَاطِرِهٖ ، فَإِذَا ذَكَرَ بِلِسَانِهٖ كَانَ عَوْناً عَلٰى جَمْعِهٖ“(۱)

ترجمہ : یہ زبان سے نیت کے الفاظ کہنا مستحسن اس لیے ہے کہ انسان پر

---

(۱) فتح القدیر: ۱/۲۷۳

بسااوقات قلبی انتشار کا غلبہ ہوجاتا ہے، پس جب زبان سے اس کوادا کرتا ہے، تو جمعیتِ قلب میں یہ معاون ہوجاتا ہے۔

اس میں علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ اسی تجربے کو بیان فرمارہے ہیں۔

## ایک شبہ اور جواب

اگر کوئی یہ کہے کہ یہ بات ہوتی، تو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم بھی اس کو اختیا کرتے؛ تا کہ نماز میں حضورِ قلب میں یہ معاون بنے! مگر ان حضرات نے باوجود دین پر حریص ہونے کے اس کو کیوں اختیار نہیں کیا؟

تو اس کا جواب ملا علی قاری رحمہ اللہ علما کی طرف سے دیتے ہیں:

”وَقَدْ يُقَالُ: نُسَلِّمُ أَنَّهَا بِدْعَةٌ ، وَ لٰكِنَّهَا مُسْتَحْسَنَةٌ اِسْتَحَبَّهَا الْمَشَائِخُ لِلْاِسْتِعَانَةِ عَلٰى اسْتِحْضَارِ النِّيَّةِ لِمَنِ احْتَاجَ ، وَ هُوَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ أَصْحَابُهُ لَمَّا كَانُوْا فِي مَقَامِ الْجَمْعِ وَ الْحُضُوْرِ لَمْ يَكُوْنُوْا مُحْتَاجِيْنَ إِلٰى الاسْتِحْضَارِ الْمَذْكُوْرِ“(۱)

ترجمہ: کہا جاتا ہے کہ ہم اس کے بدعت ہونے کو تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن یہ مستحسن ہے، جس کو مشائخ نے پسند کیا ہے؛ کیوں کہ نیت کے استحضار میں جو اُس کا محتاج ہو، اس سے اس کو اعانت ہوتی ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کو چوں کہ مقامِ حضور حاصل تھا؛ اس لیے اس استحضارِ مذکور کی ان کو حاجت نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ زبان سے نیت کرنے پر بہ وجہِ عدمِ ثبوت، استمرار و پابندی کرنا اگر چہ کہ بدعت ہے، مگر چوں کہ فی نفسہٖ یہ مباح اور جائز ہے؛ اس لیے حضورِ قلب میں جو کہ نماز کا جزئے اعظم ہے، معاون ہونے کی وجہ سے مستحسن ہے اور یہ ظاہر ہے کہ تقریباً سبھی لوگ یا کم از کم اکثر لوگ اس کے محتاج ہیں کہ زبان سے نیت کہہ کر اس ذہنی انتشار کو ختم کریں اور یکسوئی سے نماز پڑھیں؛ برخلاف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے؛ چوں کہ ان کو مقامِ جمع

(۱) مرقاۃ المفاتیح:۱/۴۱

وحضور حاصل تھا، تشتت وتفرقِ قلب سے وہ بَری وپاک تھے؛ اس لیے جن لوگوں کو اس کی ضرورت واحتیاج نہیں، ان کو اس کا ترک ہی افضل واولیٰ ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" وَقَدْ عَلِمْتَ أَنّ الأَفْضَلَ الْمُكَمَّلَ عَدْمُ النُّطْقِ بِالنِّيَّةِ ".

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں۔

" بَلْ مَحَلُّهُ إِنِ احْتَاجَ إِلَيْهِ بِالْإِسْتِعَانَةِ عَلَيْهِ". (۱)

ترجمہ: یعنی افضل واولیٰ تو زبان سے نیت نہ کرنا ہی ہے..... بل کہ تلفظ بالنیۃ کا استحباب حضورِ قلب میں اس کی طرف احتیاج کی صورت میں ہے۔

اس تمام تر تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ زبان سے نیت کرنا فی نفسہٖ جائز ہے اور حضورِ قلب میں معین ہونے کی وجہ سے مستحب ہے۔ واللہ أعلم۔

## مؤلف کے بیانات کی طرف رجوع

اب ہم مؤلف "حدیث نماز" کے بیانات کا جائزہ لیتے ہیں:

۱-مؤلفِ "حدیث نماز" نے "الدر المختار" سے یہ بات نقل کی ہے:

"زبان سے نیت کرنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں اور نہ ہی صحابۂ کرام سے، نہ تابعین سے منقول ہے؛ بل کہ اسے بدعت کہا گیا ہے..... اسی طرح " غایۃ الأوطار" اور "کنز الدقائق اردو" اور "بہشتی زیور" کا بھی حوالہ دیا ہے اور لکھا ہے کہ..... "ان میں بھی نیت دل کے ارادے کو کہا ہے اور نیت کے الفاظ ادا کرنے کو بدعت کہا گیا ہے۔" (۲)

اس سے مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے یہ تأثر دیا کہ ان کتابوں میں زبان سے نیت کے الفاظ کہنے کو بدعت کہہ کر اس کے کرنے کو بُرا بتلایا گیا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ ان کتابوں میں بھی پہلے یہ لکھا ہے کہ مستحب ہے، پھر اس کے بعد لکھا کہ مشائخ کی سنت ہے اور اس کو مستحب کہتے

---

(۱) مرقاۃ المفاتیح: ۱/۴۱

(۲) حدیث نماز: ۴۸

ہیں اوراس سنت سے مراد نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی سنت نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے مروی ومنقول نہیں ہے۔اس کے بعد بعض حضرات کا یہ قول نقل کیا کہ اس کو بدعت کہا گیا ہے۔

اب اس سے یہ تائثر دینا کہ احناف کی کتابوں میں بھی احناف نے اس کو بدعت کہا ہے،صریح دھوکہ ہے اور''بہشتی زیور'' کی طرف جو یہ منسوب کیا ہے کہ''اس میں نیت کے الفاظ ادا کرنے کو بدعت کہا گیا ہے''،اس کا''بہشتی زیور''میں''وجودنہیں ہے''۔ہاں!نیت کے الفاظ کو غیر ضروری تو بتلایا گیا ہے، چاہے کہہ لے چاہے نہ کہے؛البتہ لمبی چوڑی نیت کو،جس سے خلل واقع ہوتا ہے برا کہا گیا ہے۔(۱)

۲-مؤلفِ''حدیث نماز''نے''ہدایہ'' سے نقل کیا ہے کہ نیت صرف ارادے کو کہتے ہیں اور شرط،نیت میں یہ ہے کہ قلب سے یہ جان لے کہ کونسی نماز پڑھ رہا ہے،رہا زبان سے نیت کے الفاظ کہنا،یہ معتبر نہیں ہے۔اس کے بعد مؤلفِ''حدیث نماز''نے لکھا:

> ''اس عبارت سے اتنا تو کھل کر سامنے آگیا کہ زبان سے نیت نہ کرنا ہی بہتر ہے،صرف دل میں ارادہ کرلے''(۲)

راقم کہتا ہے کہ مؤلفِ''حدیث نماز''نے غالباً عبارت کا مطلب ہی نہیں سمجھا،صاحبِ''ہدایہ'' کا مطلب یہ ہے کہ نیت دل کے ارادے کو کہتے ہیں؛اس لیے اگر محض زبان سے الفاظ ادا کرے اور دل میں اس کا خیال وارادہ نہ ہو،تو یہ معتبر نہیں ہے؛ کیوں کہ یہاں نیت ہی نہیں پائی گئی؛لیکن اگر کوئی شخص دل میں ارادے کے ساتھ نیت کے الفاظ بھی ادا کرے،تو یہ کیسا ہے؟یہ دوسرا مسئلہ ہے،جس کو خود صاحبِ''ہدایہ''نے آگے بیان کیا ہے۔

ملا علی قاری رَحِمَہُ اللہُ رقم طراز ہیں:

> ''ثُمَّ لَایَخْفٰی أَنَّ النِّیَّةَ بِاللِّسَانِ مَعَ غَفْلَةِ الْجِنَانِ غَیْرُمُعْتَبَرَةٍ، لِمَا وَرَدَ مِنْ أَنَّ اللّٰہَ لا یَنْظُرُإِلٰی صُوَرِکُمْ، وَلا إِلٰی أَمْوَالِکُمْ، وَلٰکِنْ یَنْظُرُ إِلٰی قُلُوْبِکُمْ، وَأَعْمَالِکُمْ - وفي روایة - وَلٰکِنْ یَنْظُرُ إِلٰی

---

(۱) بہشتی زیور:۲/۱۴

(۲) حدیثِ نماز:۴۹

قُلُوبِكُمْ وَنِيَّاتِكُمْ ، فَلَوْ نَوىٰ الظُّهْرَ بِقَلْبِهِ فِي وَقْتِهِ ، وَ تَلَفَّظَ بِنِيَّةِ الْعَصْرِ لَايَضُرُّهُ ، بِخِلَافِ الْعَكْسِ ، وَ هٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمْ " وَلَامُعْتَبَرَ بِاللِّسَانِ"(۱)

ترجمہ: پھر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ زبان سے نیت کرنا، دل کی غفلت کے ساتھ معتبر نہیں ہے؛ کیوں کہ حدیث میں وارد ہوا کہ اللہ تعالیٰ تمھاری صورتوں کو نہیں دیکھتا اور نہ ہی تمھارے اموال کو دیکھتا ہے؛ لیکن تمھارے قلوب اور اعمال کو دیکھتا ہے اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "لیکن تمھارے قلوب اور نیتوں کو دیکھتا ہے"، پس اگر کوئی ظہر کے وقت میں دل سے ظہر کی نماز کی نیت کرے اور زبان سے عصر کہے، تو کچھ نقصان نہیں، برخلاف اس کے (اگر کوئی دل سے ظہر کے وقت میں عصر کی نیت کرے اور زبان سے ظہر کہے، تو معتبر نہیں) یہی معنے ہیں فقہا کے قول " لا مُعْتَبَرَ بِاللِّسَانِ" کے۔

پس مؤلف کا "ہدایہ" کی عبارت پر یہ کہنا:

"اس سے معلوم ہوا کہ زبان سے نیت نہ کرنا ہی بہتر ہے" غلط فہمی ہے۔

۳-مؤلفِ "حدیث نماز" نے لکھا ہے:

"اس کے بعد یہ عبارت ہے:" وَيَحْسُنُ ذٰلِکَ لِاجْتِمَاعِ عَزِيْمَتِهٖ" (یعنی زبان سے نیت کرنا ارادے کو یکسور کھنے کے لیے اچھا ہے) اس کی تردید اسی عبارت کے حاشیے (۱۳) پر مولانا عبدالحی حنفی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"اِخْتَلَفُوْا فِيْ ذٰلِکَ اِخْتِلَافًا كَثِيْرًا، فَمِنْ قَائِلٍ أَنَّهٗ بِدْعَةٌ ، وَمِنْ قَائِلٍ أَنَّهٗ مَكْرُوْهٌ ، وَمِنْ قَائِلٍ أَنَّهٗ سُنَّةٌ ، وَمِنْ قَائِلٍ أَنَّهٗ مُسْتَحَبٌّ ، وَالْأَصَحُّ أَنَّهٗ بِدْعَةٌ حَسَنَةٌ "

ترجمہ: زبان سے نیت کے الفاظ ادا کرنے کے بارے میں (فقہائے حنفیہ) کا بہت اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ بدعت ہے، بعض کہتے ہیں کہ

(۱) مرقاۃ المفاتیح:۱/۴۰

مکروہ یعنی بُرا ہے، بعض کہتے ہیں کہ سنت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مستحب ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ بدعتِ حسنہ ہے۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ یہ بھی مؤلفِ ''حدیث نماز'' کی غلط فہمی ہے کہ علامہ عبدالحی رحمۃ اللہ کی اس عبارت کو صاحبِ ''ہدایہ'' کی عبارت کی تردید سمجھ رہے ہیں؛ حالاں کہ یہ تو اس کی تائید ہے؛ کیوں کہ صاحبِ ''ہدایہ'' نے بھی اس کو سنت نہیں کہا اور نہ ہی بدعت کہا؛ بل کہ مستحسن کہا ہے۔ اور ہم اوپر اس کی تحقیق کر آئے ہیں کہ یہ مستحب عند العلماء والمشائخ ہے، جو ایک غرضِ صحیح سے اختیار کیا گیا ہے، لہٰذا عدمِ ثبوت کی وجہ سے اس کو بدعتِ لغوی کہنا درست ہے اور حسنہ کہنا اس وجہ سے ہے کہ یہ ایک مطلوب چیز کے حصول کا ذریعہ ہو رہا ہے، تو حاصل یہ کہ صاحبِ ''ہدایہ'' اور مولانا عبدالحی صاحب رحمہما اللہ کی عبارات میں کوئی منافات وتضاد نہیں؛ بل کہ مولانا عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ نے اس کی تائید فرمائی ہے؛ تائید کو تردید سمجھنا فہم وتفقہ سے عاری لوگوں کا ہی کام ہو سکتا ہے۔

۴-مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے لکھا ہے:

''رہا معاملہ سنت کا، تو اس کے متعلق حنفی مذہب کے زبردست مجتہد اور فقیہ علامہ شرنبلالی '' مراقي الفلاح '' میں لکھتے ہیں:

''إِنَّ مَنْ قَالَ مِنْ مَشَائِخِنَا أَنَّ التَّلَفُّظَ سُنَّةٌ ، لَمْ يَرِدْ بِهِ سُنَّةُ النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم ''(۲)

ترجمہ: ہمارے مشائخ میں سے جس نے بھی یہ کہا ہے کہ زبان سے نیت کے الفاظ کہنا سنت ہے، تو اس کے بارے میں سرے سے کوئی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وارد نہیں ہوئی ہے۔

راقم کہتا ہے کہ یہ بھی یا تو مؤلف کی غلط فہمی ہے یا فریب دہی ہے؛ کیوں کہ اس عبارت پر مؤلف نے اعراب بھی غلط لگایا ہے اور ترجمہ بھی غلط کیا ہے، صحیح عبارت یہ ہے:

---

(۱) حدیثِ نماز:۴۹

(۲) حدیث نماز:۵۰

”إِنَّ مَنْ قَالَ مِنْ مَشَائِخِنَا أَنَّ التَّلَفُّظَ سُنَّةٌ لَمْ يُرِدْ بِهٖ سُنَّةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ “

اوراس کا ترجمہ اس طرح ہے:

ترجمہ: ”ہمارے مشائخ میں سے جنھوں نے یہ کہا کہ نیت زبان سے کرنا سنت ہے، اُنھوں نے اس سے نبی کی سنت مرادنہیں لی ہے“

اوراس مراد پرخود علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ کی اسی سے متصل اگلی عبارت دلالت کرتی ہے، وہ آگے فرماتے ہیں:

” بَلْ سُنَّةُ بَعْضِ الْمَشَائِخِ لِاخْتِلَافِ الزَّمَانِ وَ كَثْرَةِ الشَّوَاغِلِ عَلَى الْقُلُوْبِ بَعْدَ زَمَانِ التَّابِعِيْنَ “(۱)

ترجمہ: بل کہ ان کی مراد بعض مشائخ کی سنت ہے اوراس کی وجہ زمانے کا اختلاف اورتابعین کے زمانے کے بعد لوگوں کے دلوں پر کاموں کی کثرت ہے۔

حاصل یہ ہے کہ علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ کا مقصد اس عبارت سے ان مشائخ کی تردید نہیں جیسا کہ مؤلف نے تاثر دیا یا سمجھا ہے؛ بل کہ ان مشائخ کے کلام کی توجیہ ہے کہ ان کی مراد سنتِ رسول نہیں؛ بل کہ سنتِ مشائخ ہے اوراس سنتِ مشائخ کے اختیار کرنے کی وجہ بھی بتادی کہ زمانے کا اختلاف ہے کہ پہلے لوگوں کواس قدر ذہنی انتشار نہیں تھا، جتنا کہ بعد کے لوگوں کو ہے؛ اس لیے مشائخ نے کہا کہ زبان سے بھی نیت کرلی جائے۔

اس وضاحت سے ہمارے مؤلف صاحب کی عبارت دانی وعربی دانی کی حقیقت بھی کھل جاتی ہے کہ ایک معمولی عبارت کے سمجھنے میں بھی صریح غلطی کرگئے اور یہ بھی نہ سوچا کہ اگر یہ لفظ: ” لم یردبہٖ سنةُ النبي“ میں ”سنةُ النبي“ کالفظ ”یَرِد“ کا فاعل ہوتا، جیسا کہ مؤلف نے لکھا ہے، تو عربیت کا تقاضا تو یہ تھا کہ ”یَرد“ کے بہ جائے ”تَرد“ صیغۂ مونث لاتے؛ کیوں کہ ”سنة“ مؤنث ہے۔

## ایک شبہ اور جواب

کسی کو اگر یہ شبہ ہو کہ اہلِ سنت کے نزدیک تو کوئی بدعتِ حسنہ نہیں ہے اور یہی مذہب

(۱) مراقي الفلاح: ۸۳

علمائے دیوبند کا بھی ہے، تو پھر اس کو بدعتِ حسنہ کیسے کہا گیا؟

استاذی ''حضرت مفتی نصیر احمد صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ'' نے فرمایا کہ شرعی بدعت میں ''حسنہ'' اور ''قبیحہ'' کی تقسیم نہیں ہوتی، وہ تو ''قبیحہ'' ہی ہوتی ہے اور بدعتِ لغوی میں یہ تقسیم ہوتی ہے اور یہاں یہی لغوی بدعت مراد ہے؛ کیوں کہ محض عدمِ ثبوت سے بدعت ہونا ثابت نہیں ہوتا؛ لہٰذا اس کو بدعتِ لغوی پر محمول کرنا ضروری ہے اور حسنہ ہونا اوپر گزر چکا۔ اس کے بعد اور جو کچھ مؤلف نے فرمایا ہے، اس کے جوابات اوپر کی تقریر سے ہو چکے ہیں۔ فتدبر! واللّٰہ أعلم۔

پاؤں سے
پاؤں ملانا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# پاؤں سے پاؤں ملانا

اہلِ حدیث حضرات ''نمازِ باجماعت'' میں ایک دوسرے کے پاؤں ملاکر کھڑا ہونا ضروری سمجھتے ہیں، جس کی وجہ وہ حضرات یہ بیان کرتے ہیں کہ حدیث میں ہے کہ ''حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے دیکھا (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں) کہ ہم میں سے آدمی اپنے ساتھی کے ٹخنے سے ٹخنہ ملاتا تھا'' اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ ''ہمارا ایک ساتھی دوسرے ساتھی کے کاندھے سے کاندھا اور قدم سے قدم ملاتا تھا''(۱)

مؤلفِ ''حدیث نماز'' بھی ان حدیثوں کو بیان کرکے احناف کو بھی اس پر عمل کی دعوت دے رہے ہیں کہ تم اگر اہلِ سنت ہو؛ تو اس پر عمل کرو! کیوں کہ یہ بھی سنت ہے۔ (۲)

اس موقع پر بھی مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اپنی عادت کے مطابق بڑی ہی مبالغہ آرائیاں کی ہیں۔ ہم پہلے احناف کا؛ بل کہ تمام ہی ائمہ کا مذہب اور حدیثوں کا صحیح مطلب علما کے کلام سے پیش کرتے ہیں۔

## تسویۂ صف اور جمہور کا مذہب

اس میں کوئی اختلاف کسی کو بھی نہیں کہ صفوں کے درمیان برابری اہم کام ہے، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہم اللہ صفوف کی برابری کو سنت قرار دیتے ہیں اور بعض حضرات ''فرض و واجب'' ہونے کے بھی قائل ہیں۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> ''علامہ ابن عبدالبر مالکی رحمہ اللہ نے '' الاستذکار''میں فرمایا کہ تسویۂ صفوف کے بارے میں آثارِ متواترہ وارد ہوئے ہیں، جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے تسویۂ صفوف کا امر منقول ہے اور اس پر خلفائے راشدین

---

(۱) البخاري: ۱/۱۰۰

(۲) دیکھیے: حدیثِ نماز: ۵۳-۵۴

کا عمل بھی ہے؛ نیز اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے“(۱)

## پاؤں سے پاؤں ملانے کا معنی

لیکن سوال یہ ہے کہ صفوں میں برابری کا مطلب کیا ہے؟

مؤلفِ ”حدیثِ نماز“ اور دیگر غیر مقلدین اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ ہر آدمی اپنا پاؤں دوسرے کے پاؤں سے ملائے اور اس پر حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث جو اوپر نقل کی گئی، اس سے استدلال کرتے ہیں؛ حالاں کہ اس کا یہ مطلب کسی نے نہیں لیا۔ اس لیے حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا:

”یہ غیر مقلدین کے مختارات میں سے ہے، جس کا سلف میں نام ونشان نہیں“۔(۲)

اور مؤلفِ ”حدیثِ نماز“ نے ترقی کر کے یہ بھی فرمادیا:

”حنفی مذہب کی کتابوں میں ہم اہلِ حدیثوں کی طرح آپ کو بھی یہی حکم ہے کہ مل کر کھڑے رہو اور درمیان میں جگہ نہ چھوڑو.... الخ“(۳)

ہم کہتے ہیں کہ اس میں تو شک نہیں کہ ہماری کتابوں میں مل کر کھڑے ہونے اور درمیان میں جگہ نہ چھوڑنے کا حکم ہے؛ مگر مل کر کھڑے ہونے کا یہ مفہوم جو غیر مقلدین نے لیا ہے کہ پاؤں سے پاؤں ملانا چاہیے، یہ کہاں سے اخذ کرلیا؟ کتبِ احناف میں اس کا ذکر نہیں ہے؛ بل کہ تسویۂ صفوف میں اتصال کا حکم ہے۔

اس لیے آیئے دیکھیں کہ علما نے ان احادیث کا کیا مطلب بیان کیا ہے؛ کیوں کہ حدیث کا وہی مطلب معتبر ہوگا، جو شراحِ حدیث نے بیان کیا ہے۔

۱۔ حدیث کے مشہور شارح علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ حضرت نعمان رضی اللہ عنہ کی اسی حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

---

(۱) أوجز المسالک: ۳/۲۹۵

(۲) فیض الباري: ۲/۲۳۷

(۳) حدیثِ نماز: ۵۳

" اَلْمُرَادُ بِذٰلِکَ الْمُبَالَغَةُ فِيْ تَعْدِيْلِ الصَّفِّ وَسَدِّ خَلَلِهٖ "(۱)

ترجمہ: اس سے مراد صف کی برابری میں اور درمیانِ صف میں جگہ بند کرنے میں مبالغہ بیان کرنا ہے۔

۲۔ علامہ قسطلانی شافعی رحمہ اللہ نے نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث کا مطلب ان الفاظ سے بیان کیا ہے:

" اَلْمُرَادُ بِذٰلِکَ الْمُبَالَغَةُ فِي تَعْدِيْلِ الصَّفِّ وَسَدِّ خَلَلِهٖ "(۲)

ترجمہ: یعنی "الزاقِ منکب وقدم" سے مراد، تعدیلِ صف میں مبالغہ اور خلل کو بند کرنا ہے۔

۳۔ شارحِ بخاری علامہ بدرالدین العینی رحمہ اللہ اس کی شرح میں ارشاد فرماتے ہیں:

" أَشَارَ بِهٰذَا إِلَى الْمُبَالَغَةِ فِي تَعْدِيْلِ الصُّفُوْفِ وَسَدِّ الْخَلَلِ فِيْهِ "(۳)

ترجمہ: یعنی الزاقِ منکب وقدم سے تعدیلِ صفوف اور درمیانی جگہوں کو بند کرنے میں مبالغے کی جانب اشارہ ہے۔

۴۔ محدثِ شہیر علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا:

" حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ مراد اس سے تعدیلِ صف میں مبالغہ ہے اور خلل کو بند کرنا ہے، یہی فقہائے اربعہ کے یہاں اس کا مطلب ہے کہ درمیان میں جگہ نہ چھوڑی جائے کہ جس میں تیسرا داخل ہو سکے؛ نیز فرمایا کہ صحابہ اور تابعین کے تعامل سے ہم نے سمجھا کہ "الزاقِ منکب" (یعنی کندھے ملانے سے) صحابہ کی مراد صرف آپس میں ملنا اور جگہ نہ چھوڑنا ہے "(۴)

۵۔ شارحِ ترمذی علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

---

(۱) فتح الباري: ۲/۲۱۱

(۲) إرشاد الساري في شرح البخاري: ۲/۷۶

(۳) عمدة القاري شرح البخاري: ۴/۳۶۰

(۴) فيض الباري: ۲/۲۳۶

” وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْمُرَادَ هُوَالتَّسْوِيَةُ وَالْإِعْتِدَالُ ، لِكَيْلاَ يَتَأَخَّرَ أَوْ يَتَقَدَّم، فَالْمُحَاذَاةُ بَيْنَ الْمَنَاكِبِ وَإِلْزَاقِ الْكِعَابِ كِنَايَةٌ عَنِ التَّسْوِيَةِ “(۱)

ترجمہ: یعنی حاصل یہ کہ مراد تسویہ اور اعتدال ہے؛ تاکہ کوئی مؤخر اور مقدم نہ ہو، پس کاندھوں کے درمیان برابری اور ٹخنوں کا ملانا، یہ تسویۂ صفوف سے کنایہ ہے۔

۲- حضرت مفتی مہدی حسن صاحب رحمہ اللہ ”قلائد الأزهار شرح کتاب الآثار“ میں فرماتے ہیں:

”بس الزاقِ منکب بالمنکب اور الزاقِ کعب بالکعب ورکبہ بالرکبہ وقدم بالقدم اور محاذاتِ اعناق ومحاذاتِ مناکب؛ یہ تمام کی تمام ایک ہی معبر ومعنون کی تعبیرات ہیں اور وہ اعتدال وتسویہ اور مقاربہ اور آپس میں محاذات اور اتصال ہے، جیسا کہ مخفی نہیں ہے اور الزاقِ حقیقی کے معنی مراد نہیں ہیں اور کیسے مراد لے سکتے ہیں؟ جب کہ گھٹنے سے گھٹنے کا ملانا متحقق ہی نہیں ہوسکتا، جیسا کہ مشاہدہ ہے، پس مراد محض محاذات ہے اور اس کا سوائے اس کے جس کو بصیرت نہ ہو، انکار نہیں کرسکتا“(۲)

شراحِ حدیث کی ان تشریحات سے واضح ہوا کہ قدم سے قدم یا کاندھے سے کاندھا ملانے سے مقصود، صرف صفوں کی درستی و برابری میں مبالغہ بیان کرنا ہے اور اس کا حقیقی معنیٰ مراد نہیں۔

## الزاقِ کعب کے حقیقی معنے مراد نہیں

اور اس کی دلیل یہ ہے:

۱- حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ”ٹخنے سے ٹخنہ“ ملانے کا ذکر ہے اور دوسری میں بہ جائے ٹخنے کے ”پیر سے پیر“ ملانے کا ذکر ہے اور اس کے ساتھ ہی ”کاندھے سے

(۱) معارف السنن: ۲/۲۹۸

(۲) قلائد الأزهار: ۲/۶۷

کاندھا" ملانے کا بھی ذکر ہے۔

اور ظاہر ہے کہ ان دونوں باتوں کو جمع کرنا مشکل ہے کہ ٹخنے بھی ایک دوسرے سے ملیں اور کاندھے بھی؛ اسی لیے ٹخنے ملانے کی روایت پر اہلِ حدیث نہ عمل کرتے ہیں اور نہ عمل کر سکتے ہیں؛ البتہ پیر سے پیر ملانے کی روایت پر عمل کرتے ہیں، شاید یہ تاویل کرتے ہوں کہ ٹخنے ملانے سے مراد پیر ملانا ہی ہے؛ مگر اس کے بہ جائے ان کو یہ تاویل کرنا چاہیے کہ اصل تو ٹخنے ملانا ہی ہے، اس کو قدم سے بھی تعبیر کر دیا گیا ہے؛ لہٰذا ٹخنے سے ٹخنے ملا کر کھڑا ہونا چاہیے؛ تا کہ دونوں روایات پر عمل ہو، مگر ٹخنے ملانے کا تو ذکر بھی نہیں کرتے، عمل تو بعد کی بات ہے۔

اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں کاندھے ملانے کا بھی ذکر ہے؛ مگر اس کا اہلِ حدیث لوگ کوئی تذکرہ بھی نہیں کرتے، محض قدم ملانے کا ذکر کیا جاتا ہے، آخر کیوں؟ اس کی وجہ یہی ہے کہ دونوں باتوں پر عمل مشکل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مراد اس کا حقیقی معنیٰ نہیں ہے؛ بل کہ صرف مبالغہ ہے۔

۲۔ اس کے حقیقی معنیٰ مراد نہ ہونے پر "أبو داود" کی ایک حدیث اشارہ کرتی ہے، اس میں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ ہی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

"فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ يَلْزَقُ مَنْكِبَهُ بِمَنْكِبِ صَاحِبِهِ وَرُكْبَتَهُ بِرُكْبَةِ صَاحِبِهِ وَكَعْبَهُ بِكَعْبِهِ"(۱)

ترجمہ: یعنی میں نے دیکھا کہ آدمی اپنے کندھے کو اپنے ساتھی کے کندھے سے اور اپنے گھٹنے کو اپنے ساتھی کے گھٹنے سے اور اپنے ٹخنے کو (اپنے ساتھی کے) ٹخنے سے ملاتا تھا۔

امام ابن الملقن رحمہ اللہ نے "خلاصة البدر المنير" میں ابن خزیمہ و ابن حبان رحمہما اللہ سے، امام ابن حجر رحمہ اللہ نے "فتح الباري" میں اور زرقانی رحمہ اللہ نے "شرح المؤطا" میں اس حدیث کی ابن خزیمہ رحمہ اللہ سے تصحیح نقل کی ہے۔(۲)

---

(۱) أبو داود: ۱/۹۷، السنن للبیهقي: ۳/۱۴۳

(۲) خلاصة البدر المنیر: ۱/۲۸، فتح الباري: ۲/۲۱۱، زرقاني علی المؤطا: ۱/۴۵۲

اس حدیث میں کندھوں اور ٹخنوں کے ساتھ گھٹنوں کا بھی ذکر ہے؛ حالاں کہ اس کو ملانے کا کوئی بھی قائل نہیں۔ کیا اہلِ حدیث لوگ اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے کبھی گھٹنوں سے گھٹنے ملاتے ہیں؟

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا:

''خود غور کرو کہ کیا پیروں سے پیر ملانے کے ساتھ ساتھ کاندھے سے کاندھا ملانا، بغیر مشقت کے ممکن بھی ہے؟ بل کہ کوشش کے بعد بھی ممکن نہیں ہے''(۱)

غرض یہ کہ حضرت نعمان بن بشیر اور حضرت انس رضی اللہ عنہما کا مطلب اس سے یہ ہرگز نہیں کہ حقیقتاً پاؤں سے پاؤں اور کندھوں سے کندھا ملاتے تھے؛ بل کہ یہ بتلانا مقصود ہے کہ درمیان میں حتی الامکان جگہ نہ چھوڑتے تھے اور سب کے سب مل کر ایسا کھڑے ہوتے، کہ اگر تیر بھی پھینکا جائے، تو دوسرے کونے میں کسی کو لگے بغیر پہنچ جاتا تھا؛ کیوں کہ کوئی مقدم اور کوئی مؤخر نہ ہوتا تھا۔ اگر اس کو حقیقت پر محمول کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ بلا مشقتِ شدید اس پر عمل کرنا ممکن نہیں اور تکلف و تصنع کے بغیر اس کو اپنانا خارج از امکان ہے؛ کیوں کہ ایک طرف تو کندھوں کو ملانا اور پھر اس کے ساتھ ہی پیروں سے پیر اور ٹخنوں سے ٹخنے اور مزید گھٹنوں سے گھٹنے ملانا بڑا مشکل ہے؛ اسی لیے یہ حضرات اہلِ حدیث کندھوں والی بات کی طرف توجہ اور التفات ہی نہیں کرتے اور نہ ٹخنوں و گھٹنوں والی بات کی طرف توجہ دیتے ہیں، صرف قدم ملانے کی طرف متوجہ اور اسی پر مصر ہیں۔

۳۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''رَاصُّوْا صُفُوْفَكُمْ وَقَارِبُوْا بَيْنَهَا وَحَاذُوْا بِالْأَعْنَاقِ''(۲)

ترجمہ: صفوف کو ملاؤ اور صفوف کو قریب قریب قائم کرو اور گردنوں کو برابر کرو۔ (کہ کوئی اوپر کوئی نیچے نہ ہو)

اس روایت میں گردنوں کو بھی برابر کرنے کا حکم خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے، تو کیا اس پر عمل ممکن بھی ہے کہ بڑی گردن والا اور چھوٹی گردن والا دونوں برابر ہو کر کھڑے ہو جائیں؟

---

(۱) فيض الباري: ۲/۲۳۷

(۲) سنن النسائي: ۱/۹۳، السنن للبيهقي: ۳/۱۴۲

معلوم ہوا کہ یہ محض تسویۂ صفوف اور اعتدالِ قائمین سے کنایہ ہے کہ سب برابر، برابر کھڑے ہوں، کوئی آگے پیچھے نہ ہو، کوئی اونچ نیچ نہ ہو؛ تاکہ صفوفِ ملائکہ سے مکمل مشابہت ہو جائے اور اسی کا مختلف احادیث میں حکم دیا گیا ہے مثلاً:

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

" كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ عَوَاتِقَنَا وَيَقُوْلُ: اِسْتَوُوْا وَلَا تَخْتَلِفُوْا "(۱)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں ہمارے کندھوں کو چھوتے اور فرماتے کہ برابر کھڑے ہو اور اختلاف نہ کرو۔

اور حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

" كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَخَلَّلُ الصُّفُوْفَ مِنْ نَاحِيَةٍ إِلٰى نَاحِيَةٍ ، يَمْسَحُ مَنَاكِبَنَا وَ صُدُوْرَنَا ، وَ يَقُوْلُ: " لَاتَخْتَلِفُوْا فَتَخْتَلِفَ قُلُوْبُكُمْ "(۲)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صفوں کے درمیان اِدھر سے اُدھر جاتے اور ہمارے سینوں اور کندھوں کو چھوتے (یعنی برابر کرتے تھے) اور فرماتے اختلاف نہ کرو، کہیں تمھارے دلوں میں اختلاف نہ آجائے"

ایک دوسری روایت میں حضرت نعمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری صفوں کو اس طرح سیدھا فرماتے، گویا کہ آپ تیر (کا نشانہ) برابر کر رہے ہوں۔ (۳)

ان تمام روایات کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوگا کہ مقصود "صفوف کی درستگی ہے"، جس کو مختلف تعبیرات سے بیان کیا گیا ہے اور یہ سب بہ غرضِ تسویہ اور مبالغہ فی الاعتدال بیان فرمایا گیا ہے، اگر صرف پیر ہی ملانا کوئی مقصود ہوتا؛ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم "حَاذُوْا بِالْأَعْنَاقِ" کی طرح اس کو بھی بیان فرماتے۔ نیز آپ جب کاندھوں اور سینوں کو چھوتے ہوے، ان کو برابر فرمارہے

---

(۱) مسلم:۱/۱۸۱، النسائي:۱/۹۳

(۲) سنن النسائي:۱/۹۳

(۳) مسلم :۱/۱۸۲،السنن للبيهقي :۳/۱۴۳

تھے، تو پیروں کو بھی ضرور ملاتے ہوئے اور یہ فرماتے ہوئے جاتے کہ ان کو ملاؤ۔ وإذ لیس فلیس۔

حاصل یہ کہ مقصود ان تمام اصحاب کا تسویۂ صفوف کو بیان کرنا ہے، پیر کو ملانا یا کندھوں کو ملانا بیان کرنا مقصود نہیں ہے اور یہ تعبیرات ہیں، جو مبالغہ بیان کرنے کے لیے استعمال کی گئی ہیں۔

هذا ما عندنا والعلم عند الله العلام.

# دو پیروں کے درمیان کا فاصلہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# دو پیروں کے درمیان کا فاصلہ

جب نماز میں کھڑے ہوں، تو علمائے حنفیہ نے لکھا ہے کہ ''دو پیروں کے درمیان چار اُنگل کا فاصلہ ہونا مستحب ہے''؛ اس پر تنقید کرتے ہوئے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے لکھا ہے:

''بعض کتابوں میں جو یہ لکھا ہے، کہ صف میں کھڑے ہوکر اپنے دونوں پاؤں کے درمیان صرف چار انگل کی جگہ رکھے، تو یہ بات عقل ونقل کے بالکل خلاف ہے اور یہ بات نہ اللہ ورسول کی فرمودہ اور نہ صحابہ کرامؓ کی اختیار کردہ اور نہ کسی امام کی بیان کردہ؛ بل کہ اس قدر بے اعتنا ہے کہ اس کی سند اور دلیل روئے زمین پر کہیں موجود نہیں ہے''(۱)

راقم عفا اللہ عنہ کہتا ہے کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا یہ دعویٰ کہ یہ عقل ونقل کے خلاف ہے، مبنی علی الجہالۃ ہے اور بے بنیاد اور خلافِ تحقیق بات ہے؛ نیز حقائق سے عدمِ واقفیت اور ظاہر پرستی کا تباہ کن نتیجہ ہے؛ اس لیے ہم یہاں پر بعون اللہ تعالیٰ ناظرین کے سامنے چند سطور لکھ کر مسئلے کی اصل نوعیت کو واشگاف کریں گے۔

## چار اُنگل سے تحدید مراد نہیں

سب سے پہلے یہ بات ملحوظ رکھنا چاہیے، کہ احناف کے یہاں دونوں قدم کے درمیان چار انگل کا فاصلہ جو بیان کیا گیا ہے، اس سے تحدید مراد نہیں ہے۔ خود احناف کی کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے۔

مولانا بنوری رحمہ اللہ نے لکھا:

''حق یہ ہے کہ قدمین کے درمیان فصل میں کوئی تحدید نہیں ہے''(۲)

اس کے علاوہ احناف کا عمل خواہ علما کا ہو، یا غیر علما کا یہ بتلاتا ہے کہ مراد تحدید نہیں ہے، کوئی

(۱) حدیثِ نماز:۵۶

(۲) معارف السنن:۲/۲۹۸

بھی اس تحدید کو حقیقت پر محمول نہیں کرتا۔ رہے بعض جہلا، ان کا تو کوئی اعتبار نہیں اور نہ ہی ان سے مذہبِ احناف پر کوئی حرف آسکتا ہے۔

اب رہا یہ، کہ کتابوں میں اس کی قید کیوں لگائی گئی؟

تو اصل بات یہ ہے کہ آدمی کو بے تکلف کھڑے ہونے میں کم وبیش چار اُنگل کا فاصلہ کافی ہوتا ہے اور اگر کسی کو بے تکلف کھڑے ہونے کے لیے اس سے زیادہ فاصلے کا تقاضا ہو، تو اس کی بلا کسی کراہت کے اجازت ہے، تو اصل یہ ہے کہ آدمی بے تکلف اور بلا تصنع کھڑا ہو سکے اور چوں کہ معمولی ڈیل ڈول والوں کے لیے عموماً چار انگل کا فاصلہ کافی ہوتا ہے؛ اسی لیے اس کو ذکر کیا گیا ہے، ورنہ اس سے تحدید مراد نہیں ہے۔ اور اس کے بیان کی ضرورت اس لیے ہوتی ہے کہ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں، جو کہ کم علمی کی بنا پر ایسے معاملات میں متردد و پریشان رہتے ہیں، تو ان جیسے لوگوں کی سہولت کی غرض سے ایسے احکام لکھ دیے جاتے ہیں، جن کا مأخذ قرآن وحدیث ہی ہوتا ہے۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ چار اُنگل کی تحدید نہیں ہے؛ بل کہ کم وبیش اتنی مقدار مراد ہے، تو یہ بات واضح ہو گئی کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' اس حقیقت کو نہیں سمجھ سکے، جس کو ہم نے اوپر حقائق سے عدمِ واقفیت اور ظاہر پرستی سے تعبیر کیا تھا۔ اس تحدید کی مثال بالکل ایسی ہے، جیسے حدیث میں جنابِ رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے استنجا میں تین ڈھیلے لینے کا حکم فرمایا، اس سے فرقۂ ''ظاہریہ'' نے یہ سمجھا کہ تین کا عدد خاص طور سے مراد ہے۔ اور احناف نے اس کی حقیقت اور اصلیت کو پہچان کر کہا کہ مراد تحدید نہیں، بل کہ مراد استنزاہ وصفائی ہے، خواہ وہ دو ڈھیلوں سے حاصل ہو جائے یا تین سے یا اس سے زائد سے؛ مگر چوں کہ عموماً تین عدد ڈھیلوں سے حاجت پوری ہو جاتی ہے؛ اس لیے حدیث میں تین کا ذکر فرما دیا۔

اسی طرح یہاں فقہا کے کلام میں چار اُنگل سے تحدید مراد نہیں؛ بل کہ انسان کی ہیئتِ طبعی کا اندازہ لگا کر بتایا گیا ہے کہ دو پیروں کے درمیان چار اُنگل کا فاصلہ ہونا چاہیے اور اس ہیئتِ طبعی وحالتِ وضعی کو خشوع اور خضوع میں دخل ہے؛ کیوں کہ اس کے خلاف میں تکلف اور تصنع ہے، جو کہ خشوع میں خلل ڈالتا ہے۔

اور اتنی بات احادیث سے ثابت ہے کہ قیام میں حالتِ وضعی کو باقی رکھنا چاہیے؛ چناں چہ:

۱- حضرت عبد اللہ ابن الزبیر ﷺ سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا:

"صَفُّ الْقَدَمَيْنِ وَوَضْعُ الْيُمنىٰ عَلَى الْيُسْرىٰ مِنَ السُّنَّةِ"(۱)

ترجمہ: پیروں کو ملا کر رکھنا اور دائیں ہاتھ کو (نماز میں) بائیں پر رکھنا سنت ہے۔

۲- حضرت ابن مسعود ﷺ کے صاحب زادے حضرت ابوعبیدہ تابعی رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں:

ایک آدمی کو حضرت عبد اللہ ﷺ نے نماز میں دونوں پیروں کو ملائے ہوئے دیکھا، تو فرمایا کہ "خَالَفَ السُّنَّةَ وَلَوْ رَاوَحَ لَكَانَ أَفْضَلَ" (اس نے سنت کی مخالفت کی، اگر یہ مراوحہ کرتا، تو افضل تھا) کہ دونوں کو ملا کر نہ کھڑا ہوتا اور آرام سے بلا تکلف کھڑا ہوتا۔ دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ اگر مراوحہ کرتا، تو مجھے زیادہ اچھا معلوم ہوتا۔(۲)

یہ دونوں روایتیں اگرچہ کہ موقوف ہیں؛ مگر دونوں ہی بہ حکمِ مرفوع ہیں؛ کیوں کہ صحابی کا لفظِ "سنت" کہنا مرفوع ہونے پر دلیل ہوتا ہے۔

علامہ نووی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" وَأَمَّا إِذَا قَالَ الصَّحَابِيُّ :" أُمِرْنَا بِكَذَا أَوْ نُهِينَا عَنْ كَذَا أَوْ مِنَ السُّنَّةِ كَذَا "، فَكُلُّهُ مَرْفُوْعٌ عَلَى الْمَذْهَبِ الصَّحِيْحِ الَّذِي قَالَهُ الْجُمْهُوْرُ مِنْ أَصْحَابِ الْفُنُوْنِ"(۳)

ترجمہ: جب صحابی یوں کہے کہ "ہم کو اس کا حکم دیا گیا، یا اس سے روکا گیا، یا سنت میں سے یہ ہے"، تو یہ سب کا سب، صحیح مذہب کے اعتبار سے مرفوع ہے، جس کے جمہور اہلِ فن قائل ہیں۔

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی "شرحِ نخبۃ الفکر: ۸۳" میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔

---

(۱) أبو داود: ۱/۱۱۰

(۲) السنن للنسائي: ۱/۱۰۳

(۳) مقدمۃ شرح مسلم: ۱۷

اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں ان سے روایت کرنے والے حضرت ابوعبیدہ رحمہ اللہ ہیں، ان کے بارے میں محدثین نے کہا ہے، کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ان کا سماع ثابت نہیں؛ چناں چہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے " **باب ما جاء في الرجل تفوته الصلوات بأيتهن يبدأ** " اور "**باب ما جاء في مقدار القعود في الركعتين الأوليين**" میں فرمایا:

" إِنَّ أَبَا عُبَيْدَةَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيْهِ "

اسی طرح امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی "وضو بالنبیذ" کے مسئلے میں اس کی صراحت کی ہے۔(۱)

مگر حقیقت یہ ہے کہ ان کا سماع "طبرانی" کی ایک روایت سے صراحت کے ساتھ ثابت ہے، جس میں انھوں نے "سَمِعَ" کے لفظ سے اپنے والد سے "سننا" بیان کیا ہے۔ علامہ بدر الدین العینی رحمہ اللہ نے " **عمدة القاري في شرح البخاري**" میں ان لوگوں کا رد کرتے ہوئے جو ابو عبیدہ رحمہ اللہ کے اپنے والد سے سماع نہ ہونے کے قائل ہیں، لکھا ہے کہ "یہ قول مردود ہے"؛ پھر "**المعجم الأوسط للطبراني**" کی روایت اور "**المستدرك للحاكم**" کی روایت کے حوالے سے سماع ثابت کیا ہے اور نیز آگے چل کر فرمایا، کہ "سماع نہ ہونے کی کوئی وجہ بھی نہیں؛ کیوں کہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت ان کی عمر سات برس کی تھی اور سات برس کا بچہ جب غیروں واجنبیوں سے سماع کرسکتا ہے، تو خود اپنے باپ سے کیوں نہیں کرسکتا؟۔(۲)

لہذا حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ان کا سماع محقق ہے اور یہ حدیث منقطع نہیں؛ بل کہ متصل ہے۔

غور کیجیے کہ ان روایات میں سے ایک میں "**صفّ القدم**" یعنی پیروں کے ملانے کو سنت کہا گیا ہے اور دوسری روایت میں " **صف القدم** " ہی کو خلافِ سنت بتلایا گیا ہے اور دونوں میں اگر چہ لفظاً تعارض معلوم ہوتا ہے، مگر حقیقتاً کوئی تعارض نہیں ہے؛ کیوں کہ پہلی روایت میں صفِ قدم سے مراد "زیادہ کشادہ کرنے کی نفی ہے" اور دوسری روایت میں صفِ قدم سے مراد "زیادہ ملانے کی نفی ہے" اور دوسری روایت میں " **لو راوح لكان أفضل** " کے الفاظ اس مراد پر صریح دلالت کررہے ہیں؛ کیوں کہ زیادہ ملانے میں بھی راحت نہیں؛ بل کہ کلفت ہے اور زیادہ

---

(۱) سنن الترمذي:۱/۴۳ و۱/۸۵، الطحاوي:۱/۷۵

(۲) عمدة القاري: ۲/۴۲۹-۴۳۰

کشادہ کرنے میں بھی کلفت ومشقت ہے، تو مطلب دونوں روایات کا یہ ہے کہ اعتدال کے ساتھ جو صورت بلا تکلف و تصنع حاصل ہوتی ہے، اس پر قائم رہنا سنت ہے، جو کہ ''مراوحہ'' ہے۔

## ''مراوحہ'' کی تفسیر

''مراوحہ'' کے معنے اہلِ لغت نے یہ لکھے ہیں کہ کبھی اس قدم پر کھڑا ہونا اور کبھی دوسرے پر کھڑا ہونا۔(۱)

اور علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے اس کے معنے " تفریج بین القدمین"(دو قدموں کے درمیان فاصلہ رکھنا) بیان کیے ہیں۔(۲)

راقم کہتا ہے کہ "روِح " (بکسرِ العین) کے معنے کشادہ ہونے کے ہیں، اس سے "مراوحة " بہ معنیٰ ''کشادہ کرنا'' ہے اور اس کی تائید سیاقِ کلام سے بھی ہوتی ہے؛ چوں کہ ''صف بہ معنیٰ ضم'' کے مقابلے میں مراوحہ بولنا اس کے بہ معنیٰ " تفریج" ہونے کی تائید کرتا ہے۔ واللہ اعلم!

نیز "مصنف عبد الرزاق'' میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا بھی یہی طریقہ بتایا گیا ہے؛ چناں چہ حضرت ابن جریج رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ مجھ سے حضرت نافع رحمہ اللہ نے بتایا:

" إِنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَ لَا يُفَرسِخُ بَيْنَهُمَا وَلَا يَمَسُّ إِحْدٰهُمَا الْأُخْرىٰ وَ قَالَ بَيْنَ ذٰلِكَ ''(۳)

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن عمر قدموں کو کشادہ نہیں رکھتے تھے اور نہ ان میں سے ایک کو دوسرے سے مس کرتے تھے، فرمایا کہ ان کے درمیانی شکل ہوتی تھی۔

نیز ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عطا رحمہ اللہ سے نماز میں دونوں قدموں کو ملانے کے بارے میں پوچھا، تو فرمایا:

" أَمَّا هٰكَذَا حَتّٰى تُمَاسّ بَيْنَهُمَا فَلَا ، وَلٰكِنْ وَسَطاً بَيْنَ ذٰلِكَ "

ترجمہ: اس طرح کہ دونوں قدم مس ہو جائیں، ایسا نہیں؛ لیکن درمیانی

---

(۱) لسان العرب: ۲/۴۵۵، القاموس المحيط: ۱/۲۸۲

(۲) فيض الباري: ۲/۲۳۷

(۳) مصنف عبد الرزاق: ۲/۲۶۴

صورت ہو۔ (۱)

حاصل یہ ہے کہ ان روایات میں قدموں کو زیادہ ملانے اور زیادہ کشادہ رکھنے کو خلافِ سنت کہا گیا ہے؛ لہٰذا معتدل طریقہ اختیار کرنا چاہیے اور یہ بات چوں کہ عموماً چار انگل سے یا کم وبیش سے حاصل ہو جاتی ہے؛ اس لیے اس کا ذکر فقہا نے کیا ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے فقہائے کرام نے غسل کے تین فرائض بیان کیے ہیں، ایک کلی کرنا، دوسرے ناک میں پانی ڈالنا اور تیسرے سارے بدن پر پانی بہانا؛ حالاں کہ یہ تعبیر نہ قرآن میں آئی ہے اور نہ حدیث میں؛ مگر اس کے باوجود اس کو بے دلیل نہیں کہہ سکتے؛ کیوں کہ یہ دراصل قرآن میں بیان کردہ حکم: ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا﴾ (المائدة: ٦) کی ایک دوسری تعبیر ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ غسل میں خوب اچھی طرح پاک ہو جاؤ اور یہ پاکی اس طرح ہوگی کہ جہاں تک بدن میں پانی پہنچایا جا سکتا ہے، وہاں تک پانی پہنچاؤ؛ لہٰذا فقہا نے اندازہ لگایا اور فرمایا کہ تین فرض ہیں اور بعض نے بعض اعضا کو الگ الگ شمار کیا اور فرائض کی تعداد اس سے زیادہ بتائی، یہ سب دراصل اسی حکمِ خداوندی کی مختلف تعبیرات ہیں، ان کو بے دلیل نہیں کہا جا سکتا۔

اسی طرح زیرِ بحث مسئلے میں فقہا کا یہ کہنا کہ چار انگل کا فاصلہ ہونا چاہیے، حدیث ہی کی ایک آسان و نئی تعبیر ہے، اس کو بے دلیل کہنا، اسلوبِ بیان سے ناواقفیت ہے۔

اس سے بہ خوبی واضح ہو گیا کہ یہ بات بہ طریقِ عقل بھی اور بہ طریقِ نقل بھی ثابت ہے۔ بہ طریقِ نقل تو ابھی مذکور ہوا، رہا بہ طریقِ عقل؛ تو اس کی طرف اشارہ ہو چکا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس طرح بلا تکلف کھڑے ہونے میں خشوع وخضوع جو کہ مقصودِ اعظم ہے، حاصل ہوتا ہے۔ اس کے خلاف کرنے میں خشوع وخضوع میں خلل ہوتا ہے؛ لہٰذا اس نظریۂ عقلیہ سے بھی اس کی تائید ہو گئی اور ساتھ ہی مؤلف کا بے بنیاد دعویٰ باطل ہو گیا۔

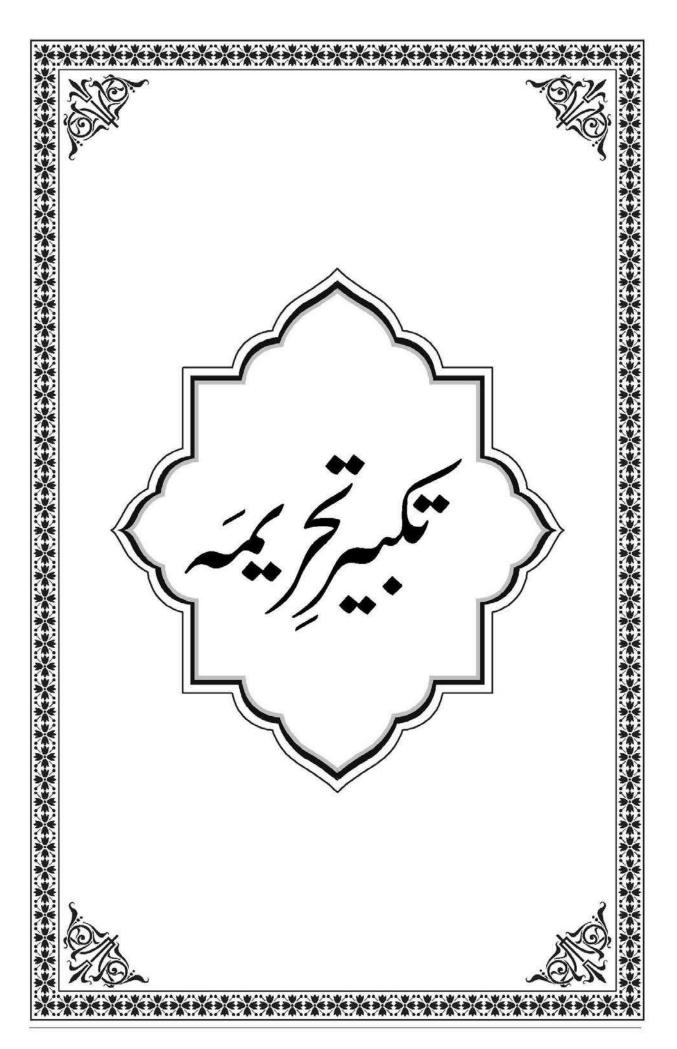
والله تعالیٰ أعلم وعلمه أتمّ.

---

(۱) مصنف عبد الرزاق: ۲/۲۶۴

تکبیرِ تحریمہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# تکبیرِ تحریمہ

تکبیرِ تحریمہ بالاتفاق سب کے نزدیک فرض ہے، اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی، البتہ لفظِ " اللّٰہ أکبر" کہنا ہی ضروری ہے، یا اللہ تعالیٰ کے دوسرے ناموں سے بھی نماز شروع کی جاسکتی ہے؟ اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ (امام شافعی وامام مالک وامام احمد رحمہم اللہ) کے نزدیک تو لفظِ " اللّٰہ أکبر " کہنا ہی ضروری ہے، اس کے بغیر نماز شروع ہی نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر اس لفظ کے علاوہ کسی اور لفظ سے جو اللہ کی تعظیم پر دلالت کرے، نماز شروع کی جائے، تو نماز شروع ہو جائے گی؛ لیکن خلافِ سنت ہونے کی وجہ سے مکروہ ہوگی۔

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے اس اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کے بعد احناف کے مذہب کو بے سند و بے بنیاد قرار دیا ہے۔ (۱)

مگر یہ انصاف اور حق شناسی سے بعید اور خود ایک بے بنیاد دعویٰ ہے؛ کیوں کہ مؤلف نے جو دلائل بیان کیے ہیں، وہ اپنے مدعا پر دلالت نہیں کرتے جیسا کہ عن قریب معلوم ہوگا۔

حقیقت یہ ہے کہ مؤلفِ "حدیث نماز" اصل مسئلے کی نوعیت ہی نہ سمجھ سکے؛ ورنہ یہ بے بنیاد دعویٰ نہ کرتے اور ایسا ان کو دوسرے مواقع پر بھی ہوا ہے کہ مسئلے کی نوعیت سمجھے بغیر ہی مذہبِ احناف پر بے سند و بے بنیاد ہونے کا الزام لگا دیا؛ اس لیے ہم اول مسئلے کی نوعیت بتائیں گے، پھر اس کی دلیل بیان کریں گے، جس سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ مؤلف کو یہاں خلطِ مبحث ہوا ہے یا پھر یہ عناد اور بے انصافی کا نتیجہ ہے۔

واللہ یقول الحق ویہدی الی طریق مستقیم۔

## حنفیہ کا مسلک اور ان کی دلیل

مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے کسی بھی نام سے، جو

(۱) حدیثِ نماز: ۵۹

تعظیم پر دلالت کرتا ہو، نماز شروع کی جاسکتی ہے، اگرچہ " اللہ أکبر" کے سوا کسی اور اللہ کے نام سے نماز کا شروع کرنا سنت کے خلاف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے۔

اس پر آپ کا استدلال قرآن پاک کی آیت سے ہے:

﴿ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى ﴾ (الأعلیٰ:۱۵)

ترجمہ: (کام یاب ہوا) وہ شخص، جس نے اللہ کا نام لیا اور نماز پڑھی۔

اس آیت میں بہ اتفاقِ مفسرین تکبیرِ تحریمہ کا ذکر ہے اور یہاں ﴿ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ ﴾ (اللہ کا نام لیا) سے اس کو تعبیر کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ کوئی بھی اللہ کا نام لیا جائے، اس سے نماز شروع ہو جاتی ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ "شرح النقایۃ" میں فرماتے ہیں:

" فَالتَّكْبِيْرُ يَجُوْزُ بِلَفْظِ "اَللّٰهُ أَكْبَرُ" وَبِكُلِّ مَا دَلَّ عَلٰى تَعْظِيْمِهٖ تَعَالٰى لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿وَذَكَرَاسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى﴾، فَإِنَّهٗ بِإِطْلَاقِهٖ يَدُلُّ عَلٰى جَوَازِ الشُّرُوْعِ فِي الصَّلَاةِ بِكُلِّ ذِكْرٍ عَلٰى سَبِيْلِ التَّعْظِيْمِ كَـ"اَللّٰهُ أَجَلُّ"، وَ"الرَّحْمٰنُ أَكْبَرُ"، وَ"اَللّٰهُ أَعْظَمُ" إِلٰى آخِرِهٖ "(۱)

ترجمہ: پس تکبیر جائز ہے " اللہ أکبر" کے لفظ سے اور ہر اس سے، جو اللہ کی تعظیم پر دلالت کرے، جس کی دلیل ﴿ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى ﴾ ہے؛ کیوں کہ یہ اپنے اطلاق کی وجہ سے دلالت کرتا ہے، نماز کے ہر اس ذکر سے شروع کے جواز پر، جو تعظیم پر دلالت کرتا ہے، جیسے " اللہ أجل، الرحمٰن أکبر، اللہ أعظم"۔

دوسری دلیل امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی یہ ہے کہ تکبیر کے معنے تعظیم ہی کے ہیں؛ چناں چہ "تفسیر خازن" میں آیت ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ (المدثر:۳) (اپنے رب کی بڑائی بیان کیجیے) کی تفسیر ان الفاظ سے کی ہے:

"﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ أَيْ عَظِّمْ رَبَّكَ عَمَّا يَقُوْلُهٗ عَبَدَةُ الْأَوْثَانِ"(۲)

ترجمہ: اپنے رب کی ان چیزوں سے جو مشرکین کہتے ہیں، بڑائی بیان کیجیے۔

---

(۱) شرح النقایۃ: ۱/۶۹

(۲) تفسیر خازن: ۴/۳۲۶

اسی طرح "التفسیر الکبیر" میں امام رازی رحمہ اللہ نے علامہ کلبی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

" قَالَ الْكَلْبِيُّ: عَظِّمْ رَبَّکَ عَمَّا يَقُوْلُهُ عَبَدَةُ الْأَوْثَانِ"(۱)

اس لیے آپ نے فرمایا کہ اللہ کی تعظیم پر دلالت کرنے والے کسی بھی نام سے نماز شروع کی جاسکتی ہے؛ کیوں کہ اللہ نے تعظیم کا ہی مطالبہ کیا ہے۔

لہٰذا کوئی شخص لفظ " اللّٰه أکبر" نہ کہے؛ بل کہ کسی اور لفظ جیسے "اللّٰه أجل" یا "الرحمٰن أکبر" وغیرہ کہے، تو نماز شروع ہوجائے گی؛ لیکن خود احناف کے یہاں بھی اس سے نماز میں کراہیت آجاتی ہے؛ کیوں کہ لفظِ "اللّٰه أکبر" سے تکبیر باندھنا ان کے نزدیک بھی واجب ہے؛ اسی لیے احناف کے یہاں عمل " اللّٰه أکبر" کہنے ہی پر ہے اور دوسرے الفاظ استعمال نہیں کرتے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" وَلَفْظَةُ " اَللّٰهُ أَكْبَرُ" ثَبَتَتْ بِالْخَبَرِ، فَيَجِبُ الْعَمَلُ حَتّٰى يُكْرَهَ الافْتِتَاحُ بِغَيْرِهِ لِمَنْ يُحْسِنُهُ."

ترجمہ: اور لفظِ "اللّٰه أکبر" حدیث سے ثابت ہوا ہے، پس اس پر عمل کرنا واجب ہے، حتی کہ دوسرے الفاظ سے شروع کرنا اس شخص کے لیے جو اس کو صحیح ادا کرسکتا ہو، مکروہ ہے۔(۲)

علامہ شیخ ابراہیم الحلبي " غنية المستملي" میں لکھتے ہیں:

" وَذٰلِکَ لِأَنَّ التَّكْبِيرَ الْمَذْكُورَ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى ﴿وَرَبَّکَ فَكَبِّرْ﴾ وَقَوْلِهِ صلی اللہ علیہ وسلم « وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ » وَحَيْثُمَا ذُكِرَ مِنَ الْمَنْصُوصِ مَعْنَاهُ " التَّعْظِيمُ " ، فَكَانَ مِنَ الْمَطْلُوبِ بِالنَّصِّ التَّعْظِيمُ وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى ﴿وَذَكَرَاسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى﴾ وَهُوَ أَعَمُّ مِنْ لَفْظَةِ " اَللّٰهُ أَكْبَرُ" وَغَيْرِهِ وَلَا إِجْمَالَ فِيهِ، فَالثَّابِتُ بِالفِعْلِ الْمُتَوَارِثِ حِينَئِذٍ يُفِيدُ الْوُجُوبَ لَاالفَرْضِيَّةَ وَبِهٖ نَقُوْلُ حَتّٰى يُكْرَهَ لِمَنْ يُحْسِنُهُ تَرْكُهُ "(۳)

---

(۱) التفسیر الکبیر:۳۰/۱۹۰

(۲) شرح النقایة:۱/۲۴۰

(۳) غنیة المستملي:۲۲۶

ترجمہ: یہ اس لیے کہ اللہ کے قول ﴿وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ﴾ اور حدیث:
«وَتَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيْرُ» میں اور جہاں بھی تکبیر کا ذکر کیا گیا ہے، اس کے معنے
"تعظیم" کے ہیں؛ لہٰذا نص سے تعظیم ہی مطلوب ہوگی اور اس کی تائید اللہ کے
اس قول ﴿وَذَكَرَاسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى﴾ سے بھی ہوتی ہے اور یہ "اَللّٰهُ أَكْبَرُ"
وغیرہ الفاظ سے عام ہے اور اس میں کوئی اجمال نہیں ہے، پس متوارث عمل سے
جو ثابت ہے، وہ وجوب کا فائدہ دے گا، نہ کہ فرضیت کا اور ہم اسی کے قائل ہیں،
حتی کہ جو لفظِ " اَللّٰهُ أَكْبَرُ " کو ٹھیک ادا کرنے کی صلاحیت کے باوجود اس کو
ترک کردے، تو یہ مکروہ ہے۔

حضرت علامہ مفتی مہدی حسن صاحب رحمہ اللہ " قلائد الأزهار شرحِ كتاب الآثار"
میں فرماتے ہیں:

"امام مالک رحمہ اللہ اول (یعنی اَللّٰهُ أَكْبَرُ) کو متعین کرتے ہیں؛
کیوں کہ یہی متوارث ہے، اس کا (احناف کی جانب سے) جواب دیا گیا کہ
توارث تو مفیدِ سنیت یا وجوب ہوتا ہے اور ہم اسی کے قائل ہیں؛ کیوں کہ اصح
قول کی بنا پر بغیر "اَللّٰهُ أَكْبَرُ" کہے نماز کی افتتاح کرنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ
کے نزدیک مکروہ ہے۔ جیسا کہ " تحفة "، "ذخيرة" اور "نهاية" وغیرہ میں
ہے اور پوری بحث " حلية " میں ہے۔ یہ مسئلہ اس قول پر مبنی ہے کہ اگر دوسرے
الفاظ سے افتتاح کرے، تو واجب حاصل نہ ہوگا، اسی کو علامہ شامی رحمہ اللہ نے
کہا ہے اور حدیث «تَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيْرُ وَ تَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْمُ» میں یہی
مذکور ہے۔ اس سے ان مخالفین کا زعم ختم ہوگیا، جو کہتے ہیں کہ احناف نصوص کی
مخالفت کرتے ہیں"(۱)

اس سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سنت کے مطابق لفظِ " اَللّٰهُ أَكْبَرُ " ہی
سے نماز کو شروع کرنا چاہیے اور کسی اور لفظ سے شروع کرنا خلاف سنت ہونے کی بنا پر ناجائز ہے، البتہ

(۱) قلائد الأزهار شرح كتاب الآثار: ۱/۱۹۸

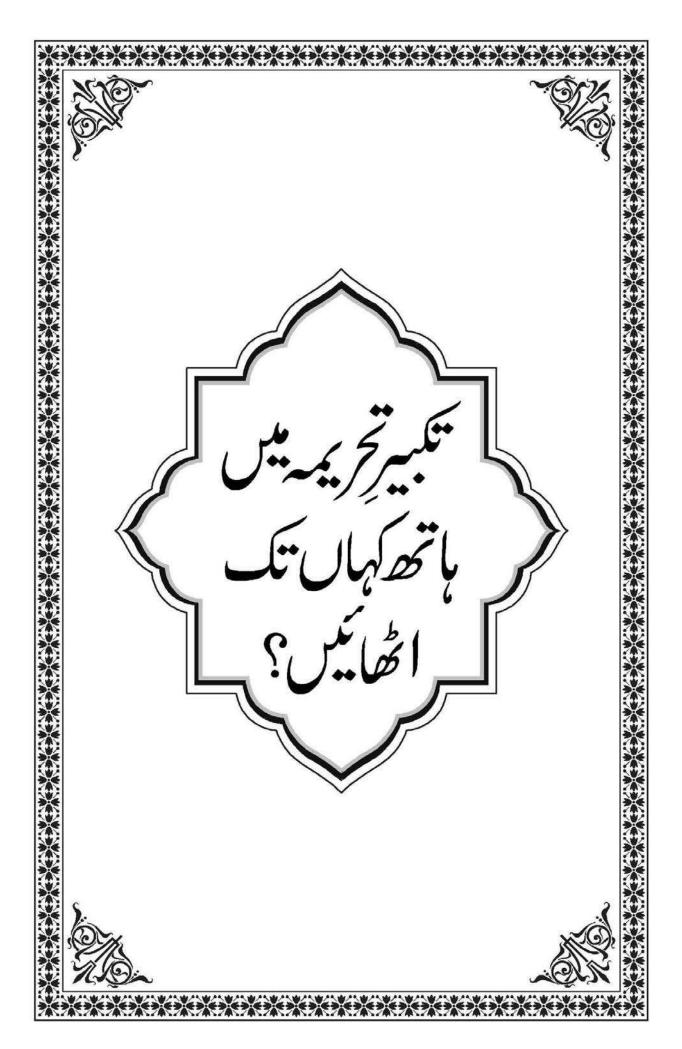
کوئی دیگر الفاظِ تعظیم سے نماز کی ابتدا کرے گا، تو اس کی نماز شروع تو ہو جائے گی، مگر مکروہ ہوگی۔

## لفظ ''اللّٰہ أکبر'' فرض یا واجب؟

اس بحث سے معلوم ہو گیا کہ احناف خاص لفظِ '' اَللّٰہُ أَکْبَرُ '' کو فرض و رکن نہیں مانتے؛ لیکن واجب کہتے ہیں؛ کیوں کہ فرضیت کے ثبوت کے لیے دلیلِ قطعی کی ضرورت ہوتی ہے، جو ثبوتاً و دلالۃً دونوں طرح قطعی ہو اور ایسی دلیل لفظِ '' اَللّٰہُ أَکْبَرُ '' کے فرض ہونے کی موجود نہیں ہے؛ کیوں کہ اس سلسلے میں جو احادیث ہیں، وہ ''اخبارِ آحاد'' کہلاتی ہیں اور وہ تمام علما کے نزدیک ظنی ہیں، نہ کہ قطعی؛ اس لیے ان احادیث سے لفظِ '' اَللّٰہُ أَکْبَرُ '' کا کہنا واجب ہوا، فرض نہیں۔

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے اس موقع پر ''ترمذی'' کے حوالے سے محدثین کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ بات لکھی ہے:

''اگر کوئی اللہ کے ننانوے ناموں میں سے کسی نام سے نماز شروع کرے اور '' اَللّٰہُ أَکْبَرُ '' نہ کہے، تو یہ نماز کے لیے کافی نہ ہوگا''(۱)

راقم کہتا ہے کہ اس قول کو تمام محدثین کی جانب منسوب کرنا غلط ہے؛ کیوں کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہ عبد الرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ کا قول اپنی سند سے ذکر کیا ہے اور عبد الرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ کا یہ قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر حجت نہیں ہو سکتا، جب کہ امام صاحب رحمہ اللہ نے قرآن سے دلیل دی ہے۔ پھر حیرت ہے کہ اہلِ حدیث ہو کر مؤلف نے ان محدثین کی بات کو بلا دلیل کیسے مان لیا؟ اس کی ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کہ ''اَللّٰہُ أَکْبَرُ'' کے سوا کسی اور اللہ کے نام سے نماز نہیں ہو سکتی قرآن کہتا ہے کہ نماز ہو جاتی ہے اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ نہیں ہوتی۔ فیا للعجب!

---

(۱) حدیثِ نماز:۵۸

تکبیرِ تحریمہ میں
ہاتھ کہاں تک
اٹھائیں؟

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# تکبیرِ تحریمہ میں ہاتھ کہاں تک اٹھائیں؟

تکبیرِ تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانے پر سب ائمہ کا اتفاق ہے، البتہ کہاں تک اٹھائیں؟ اس میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ روایات اِس سلسلے میں متعارض ہیں، بعض حضرات نے کندھوں تک اٹھانے کی روایات کو لیا اور بعض نے کانوں تک کو اختیار کیا اور بعض نے تعارض کی وجہ سے اختیار دے دیا کہ جہاں تک چاہے اٹھا سکتے ہو؛ لیکن یہ اختلاف کوئی بڑا اختلاف نہیں ؛ بل کہ صرف افضل و مفضول کا اختلاف ہے۔

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے بھی اس مسئلے میں اپنے مسلک کو بیان کرنے کے بعد کہ ''کندھوں تک ہاتھ اٹھانا چاہیے''، یہ کہا:

> ''اس سلسلے میں کانوں تک ہاتھ اٹھانے کی بھی روایت آئی ہے .... اور پھر کہا کہ .... کندھوں تک ہاتھ اٹھانا ہی زیادہ مضبوط ہے''(۱)

راقم کہتا ہے کہ تعارضِ ادلہ کے وقت ترجیح سے پہلے طریقِ تطبیق اختیار کیا جاتا ہے، اگر تطبیق ممکن نہ ہو، تو پھر ترجیح کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور یہاں پر جمع و تطبیق ممکن ہے؛ لہٰذا ایک کو ترجیح دے کر دوسری روایات کو نظر انداز کرنا قواعد کے خلاف ہے؛ اس لیے طریقِ ترجیح کے بہ جائے طریقِ تطبیق اختیار کرنا اولیٰ ہے؛ تا کہ دونوں قسم کی روایات پر عمل ہو جائے؛ چناں چہ اکثر علما و ائمہ نے اسی لیے طریقِ تطبیق اختیار فرمایا ہے؛ تا کہ تعارض رفع ہو جائے۔

چناں چہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کندھوں اور کانوں والی تمام روایات کو اس طرح جمع فرمایا:

> ''ہاتھوں کو اس طرح کندھوں کے مقابل کیا جائے کہ انگلیوں کے پورو ے کانوں کے اوپر کے حصے کے برابر ہو جائیں اور انگوٹھے کانوں کی لو کے برابر ہو جائیں اور ہتھیلیاں کندھوں کے برابر رہیں''(۲)

---

(۱) دیکھیے: حدیثِ نماز: ۶۰

(۲) شرح مسلم: ۱/۱۶۸

علامہ خطابی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فرمایا:

''ہم سے ابو ثور کی جانب سے یہ بات بیان کی گئی کہ انھوں نے کہا کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے تھے، کہ اس سلسلے میں حدیث راویوں کی وجہ سے مختلف ہو گئی کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اپنے ہاتھوں کو ایسا اٹھاتے کہ ہتھیلی کی پشت کندھوں کے برابر ہوتی اور انگلیوں کے پورو ے کانوں کے مقابل ہوتے اور ہاتھ کا لفظ (ہتھیلی اور انگلیاں) دونوں کو جامع و شامل ہے، پس بعض راویوں نے ایک کو بیان کیا، بعض نے دوسرے کو بیان کر دیا، بغیر تفصیل کے اور دونوں حدیثوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے''(۱)

علامہ ابو بکر ابن العربی مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فرمایا:

''جمع دونوں قسم کی روایات میں یوں ہے کہ انگلیوں کے پورو ے کانوں کے برابر ہوں اور ہتھیلیاں کندھوں کے برابر ہوں''(۲)

حضرت مولانا یوسف صاحب کاندھلوی رَحِمَہُ اللّٰہُ '' **أماني الأحبار شرح شرح معاني الآثار**'' میں فرماتے ہیں:

''اس جمع کی صورت کو بہت سے مالکیہ، جیسے: علامہ باجی اور ابن العربی اور قاضی عیاض رحمہم اللہ نے بیان کیا ہے...... پس ہمارے بیان سے معلوم ہوا کہ کانوں تک محاذات (یعنی ہاتھوں کا برابر کرنا) بہت سے شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے اور اختلاف گویا لفظی ہے''(۳)

## کانوں تک ہاتھ اٹھانے کی روایات کی ترجیح

راقم کہتا ہے کہ بہ چند وجوہ کانوں تک رفعِ یدین کی روایات راجح معلوم ہوتی ہیں:

۱- کانوں تک رفعِ یدین کی روایات محکم ہیں اور کندھوں والی روایات مؤول ہیں؛ کیوں کہ

---

(۱) أماني الأحبار: ۱۲/۲

(۲) أماني الأحبار: ۱۲/۳

(۳) أماني الأحبار: ۸/۳

اس میں احتمال ہے کہ راوی نے انگلیوں کا اعتبار نہ کر کے ہتھیلی کو مطلق " یَدٌ " سے تعبیر کر دیا ہو؟ برخلاف ان روایات کے، جن میں کانوں تک کا رفع مروی ہے کہ یہاں بات پوری ہو جاتی ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ نے جو راویوں کی وجہ سے اختلافِ حدیث بیان فرمایا، اس کا حاصل بھی یہی ہے؛ لہٰذا محکم کو مؤول پر ترجیح ہوگی۔

۲۔ کانوں کی روایات پر عمل کرنے سے دونوں قسم کی روایات جمع ہو جاتی ہیں اور چوں کہ جمع، ترجیح سے افضل ہے؛ اس لیے جمع کی صورت اختیار کرنا بہتر اور راجح ہے۔

۳۔ کندھوں تک ہاتھ اٹھانے کی روایات میں اجمال ہے؛ کیوں کہ اس میں کندھوں تک ہاتھ اٹھانے کا ذکر ہے اور ہاتھ تو ہتھیلی کو بھی کہتے ہیں اور " ذراعین" کو بھی اور انگلیوں کو بھی؛ لہٰذا اس میں کون سا حصہ کندھوں تک اٹھاتے تھے، یہ مذکور نہیں؛ اس لیے روایت مجمل ہوئی اور مجمل کے لیے بیان کی ضرورت ہے۔

چناں چہ اس کا بیان حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے ہوتا ہے، جس میں صاف بیان ہے:

« رَفَعَ يَدَيْهِ حَتّٰى كَانَتَا حِيَالَ مَنْكِبَيْهِ وَحَاذٰى بِإِبْهَامَيْهِ أُذُنَيْهِ »(۱)

ترجمہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کندھوں کے مقابل اپنے ہاتھ اٹھائے اور آپ کے انگوٹھے کانوں کے برابر تھے۔

پس یہ روایت مفصل ہوئی اور مفصل ومبین روایت کو مجمل وغیر مبین روایت پر ترجیح دی جائے گی؛ لہٰذا کانوں والی روایات قابلِ ترجیح ہوں گی۔

۴۔ کانوں تک ہاتھ اٹھانے کی روایت کی تائید حضرت وائل رضی اللہ عنہ ہی کی ایک مرفوع قولی حدیث سے ہوتی ہے، جس کو طبرانی نے حضرت وائل رضی اللہ عنہ کے مناقب میں بیان کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کہ جب تو نماز پڑھے، تو اپنے کانوں تک ہاتھ اٹھائے اور عورت اپنے پستان تک اٹھائے الخ۔ علامہ ہیثمی رحمۃ اللہ نے فرمایا: اس کے سب رجال ثقہ ہیں، سوائے میمونہ کے، جس کو میں نہیں جانتا۔(۲)

---

(۱) أبو داود: ۱/۱۰۵

(۲) أماني الأحبار: ۳/۸

راقم کہتا ہے کہ یہ روایت چوں کہ محض تائید کے درجے میں لائی گئی ہے؛ اس لیے میمونہ کے غیر معروف ہونے سے، خصوصاً جب کہ بقیہ رجال ثقہ ہیں، مسئلے پر کوئی اثر نہیں پڑتا؛ کیوں کہ متابعات وشواہدات میں ضُعفا کی روایات بھی داخل ہوجاتی ہیں، جیسا کہ اصولِ حدیث کے طلبہ جانتے ہیں۔ مجہول کی روایت تو بہ درجۂ اولیٰ داخل ہوسکتی ہے۔(1) واللّٰہ أعلم.

اس سے معلوم ہوا کہ کانوں تک ہاتھ اُٹھانے کی روایت کو فوقیت حاصل ہے، جو دوسری روایات کو نہیں؛ اس لیے بہت سے شوافع اور مالکیہ بھی اس کے قائل ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ دوسری روایات پر عمل کرنا بھی اپنی جگہ درست ہے، مگر اس کو مضبوط قرار دینا بعید ہے؛ کیوں کہ محض سند کے قوی ہونے سے ہر جگہ یہ لازم نہیں آتا کہ اس سے مستفاد ہونے والا حکم بھی قوی ہو، بعض اوقات اسناد کے قوی ہونے کے باجود اس سے مستفاد حکم، قوی نہیں ہوتا۔

مثلاً: امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا:

> ''میں نے اپنی کتاب میں جتنی حدیثیں بیان کی ہیں، وہ سب کی سب معمول بہا ہیں، سوائے دو حدیثوں کے: (۱) ابن عباس کی حدیث ''جمع بین الصلاتین بغیر عذر'' (۲) شربِ خمر کے متعلق چوتھی بار اعادے پر قتل کے حکم والی حدیث''(2)

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے فرمایا:

> ''یہ دونوں اجماعاً متروک ہیں، باوجود ان کی سند کے قوی اور صحیح ہونے کے، اس سے معلوم ہوا کہ صحیح وقوی حدیث کبھی کسی وجہ سے ترک کردی جاتی ہے''(3)

حاصل یہ کہ کندھوں کی روایات کی اسناد کا قوی ہونا اگرچہ مُسلَّم ہے؛ کیوں کہ متفق علیہ روایات ہیں؛ مگر حکمِ مستفاد کا بھی قوی ہونا مسلم نہیں ہے، جب کہ قرائنِ خارجیہ اس کے خلاف ہیں، جیسا کہ اوپر مذکور ہوئے۔

---

(۱) دیکھو: فتح المغيث: ۱/۲۲۹، مقدمة شرح مسلم: ۱۸

(۲) كتاب العلل للترمذي: ۲/۲۳۳

(۳) تقریر ترمذی: ۱۰

## ایک عرض

ہماری اس تقریر وتشریح سے مقصود یہ بتلانا ہے کہ احناف نے جو عمل اختیار کیا ہے، یہ محض آنکھ بند کر کے اختیار نہیں کرلیا ہے؛ بل کہ وجوہِ ترجیح موجود ہیں، جن کو مبنی قرار دے کر اس کو اختیار کیا ہے۔ اب دوسرے لوگ اور روایات پر عمل کرتے ہیں، تو اس سے تعرض مقصود نہیں؛ کیوں کہ اس کے ثبوت سے ہمیں کوئی انکار نہیں۔ واللہ أعلم

## تکبیر تحریمہ کے وقت کانوں کو چھونا

مؤلفِ "حدیث نماز" نے اس بحث کے دوران، کانوں کی لو چھونے کا ذکر کر کے اس کو بے سند اور بے اصل قرار دیا ہے اور اس پر "عمدۃ الرعایۃ" سے مولانا عبدالحیٔ صاحب لکھنوی رحمہ اللہ کی عبارت نقل کی ہے کہ کانوں کی لو چھونا کوئی مستقل سنت نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔(۱)

راقم کہتا ہے کہ کانوں کی لو چھونے کا ذکر بہت سی کتبِ فقہ میں موجود ہے۔ مثلاً "تنویر الأبصار متن الدرّالمختار"، "مراقي الفلاح"، "شرح الوقایۃ"، "النقایۃ" وغیرہ اور پھر "تنویرالأبصار" کی تقریر "الدرّ المختار" میں، "درّ مختار" کی تقریر، علامہ شامی رحمہ اللہ نے "ردالمحتار" میں اور "النقایۃ" کی تقریر، ملا علی قاری رحمہ اللہ نے "شرح النقایۃ" میں فرمائی ہے۔

احادیث میں اس سلسلے میں جو روایات وارد ہیں، ان میں مختلف قسم کے الفاظ آئے ہیں، بعض میں "حَذو" کا لفظ ہے اور بعض میں "محاذاۃ" کا لفظ ہے، بعض میں "مساواۃ" کا ذکر ہے اور بعض میں "حیال أذنیہ" آیا ہے اور بعض میں "حتیٰ بلغ أذنیہ" وارد ہوا ہے، مگر تقریباً سب کے معنے ایک ہیں، ایک دوسرے میں کوئی منافات نہیں ہے۔

## "محاذات" کے معنے

احادیث میں زیادہ تر "محاذات" کا لفظ وارد ہوا ہے، جو صحیحین، مسندِ احمد، بیہقی، ابوداود،

(۱) دیکھیے حدیثِ نماز: ۶۰

نسائی وغیرہ میں ہے۔ اور ''محاذات'' کے معنے ہیں: ''کسی چیز کا دوسرے کے مقابل ہونا، خواہ درمیان میں فاصلہ ہو یا نہ ہو اور پھر اس فاصلے میں بھی بے حد تفاوت ہو سکتا ہے اور ہر درجہ محاذات ہی کا ہوگا اور اگر درمیان میں کوئی فاصلہ ہی نہ ہوا اور دونوں چیزیں مل گئیں اور دونوں کا مس ہو گیا، تو وہ بھی محاذات ہی ہے''

حاصل یہ ہوا کہ محاذات میں مَس کی بھی قید نہیں، عدمِ مس کی قید بھی نہیں ہے؛ بل کہ مَس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں صورتیں، محاذات میں داخل ہیں، جب کہ دونوں چیزیں آپس میں بالمقابل ہوں۔

جب یہ معلوم ہو گیا، تو اب غور فرمایئے کہ احناف کی کتابوں میں ''محاذاۃ الأذنین'' کے ساتھ مس کی قید لگا دی جائے، تو اس کو بے اصل ہر گز بھی نہیں کہا جا سکتا؛ کیوں کہ محاذات، مَس کے خلاف نہیں اور نہ مَس، محاذات کے خلاف ہے؛ بل کہ مَس بھی محاذات ہی کی ایک فرد ہے؛ بل کہ محاذات کی اعلیٰ فرد ہے؛ کیوں کہ مَس کے ساتھ محاذات بالکل تام ہو جاتی ہے۔

اسی کو'' الدرّ المختار ''میں بیان کیا ہے:

''محاذات سے یہی مراد ہے؛ کیوں کہ اس سے محاذات کا تیقن ہو جاتا ہے''(۱)

اور حضرت مفتی مہدی حسن صاحب رحمہ اللہ نے '' قلائد الأزهار ''میں فرمایا:

''بعض کتب میں جو مَس کا ذکر ہے، یہ اس لیے کہ اس سے محاذات کا تحقق بالیقین ہو جاتا ہے''(۲)

راقم کہتا ہے کہ مَس کی اس سے بھی صریح دلیل وہ روایت ہے، جس میں یہ الفاظ آئے ہیں۔

«يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِلٰى أُذُنَيْهِ» (۳)

ترجمہ: آپ کانوں تک ہاتھ اٹھاتے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ '' حذاء '' اور '' حيال '' ہی کی تفسیر بعض راویوں نے '' إلىٰ أذنيه'' سے کی ہے؛ کیوں کہ ''حذاء '' اور ''محاذاة '' میں، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، دونوں صورتیں داخل ہیں؛ مع مس بھی، بغیر مس بھی، تو اس روایت سے تعیین ہو گئی کہ '' مع مس'' یہ

---

(۱) الدرّ المختار:۱/۲۰۴

(۲) قلائد الأزهار:۱/۲۰۴

(۳) رواه الدارقطني من طريق جرير عن عاصم بن كليب. أماني الأحبار: ۳/۹

"محاذاۃ" تھی (اگر چہ کبھی کبھی ہی ہو) کیوں کہ لفظ "إلی" اقتران ومس پر دلالت کرتا ہے۔ جیسا کہ اس کی مثال قرآن میں موجود ہے:

﴿ فَاغسِلُوا وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى الۡمَرَافِقِ﴾ (المائدۃ:٦)

ترجمہ: دھوؤ اپنے چہروں کو اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک۔

جمہور کے مسلک پر تو بالکل ظاہر ہے کہ ہاتھوں کا کہنیوں کے ساتھ دھونا ضروری ہے، جس سے مَس کے ساتھ پوری کہنی بھی "مُغَیًّا" میں داخل ہے اور بعض دیگر ائمہ کے مسلک پر بھی جو کہنیاں دھونے کے قائل نہیں، مس کا ضروری ہونا ظاہر ہے؛ کیوں کہ کہنیوں تک مس ہونا ضروری ہے؛ ورنہ کچھ حصہ ہاتھ کا سوکھا رہ جائے گا، جس سے وضو نہ ہوگا۔

دوسری مثال یہ آیت ہے:

﴿ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيۡلِ ﴾ (البقرۃ:١٨٧)

ترجمہ: روزوں کو پورا کرو رات تک۔

اور ظاہر ہے کہ جب تک رات نہ آجائے یعنی غروب نہ ہوجائے، روزہ کھولنا جائز نہیں۔ معلوم ہوا کہ دن جا کر رات کو مس کرے، تو روزہ افطار کر سکتے ہیں، یہ "إلی" کے مس پر دلالت کرنے کی صریح دلیل ہے۔

اس تحریر کے بعد "مسند أبي داود الطيالسي" میں اس سے بھی صریح حدیث اس سلسلے میں مل گئی۔ والحمد للّٰہ علٰی ذٰلک

اور وہ یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی، آپ نے نماز کا افتتاح کیا، «فَكَبَّرَ وَرَفَعَ يَدَيۡهِ حَتّٰى بَلَغَ أُذُنَيۡهِ» (پس آپ نے تکبیر کہی اور ہاتھ اُٹھائے، یہاں تک کہ کانوں تک پہنچ گئے)"(١)

اس میں واضح طور پر بتایا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ہاتھ کانوں تک لے گئے، کیا اب بھی مس کے خلافِ سنت نہ ہونے میں کوئی اشکال ہے؟

---

(١) مسند الطيالسي:١/١٣٧

اب رہی یہ بات کہ مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے '' عمدة الرعاية '' سے علامہ عبدالحی رحمہ اللہ کی عبارت نقل کی ہے کہ '' کانوں کو چھونا مستقل سنت نہیں اور اس پر کوئی دلیل نہیں''، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ یہ کوئی مستقل سنت نہیں ہے، غالب یہ ہے کہ اس کے سنتِ مؤکدہ ہونے کی نفی فرمارہے ہیں اور اس کو کوئی بھی سنتِ موکدہ نہیں کہتا۔ احناف صرف مستحب بتلاتے ہیں اور خود مولانا عبدالحی صاحب رحمہ اللہ نے مستحب کہنے کی وجہ بھی اس عبارت کے بعد بیان کی ہے کہ ''شاید تحقیقِ محاذات کے لیے ایسا کہا ہو'' اور بات بھی وہی ہے، جیسا کہ دیگر فقہا نے لکھا ہے۔ اب رہی دلیل، تو الحمدللہ ہم نے اوپر اس کا ذکر کر دیا ہے اور علامہ عبدالحی رحمہ اللہ کا اس کو نہ جاننا، جاننے والوں پر کیسے حجت ہو جائے گا؟ هٰذا ما عندي والعلم عند اللّٰه۔

# قیام میں ہاتھ کہاں باندھیں؟

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# قیام میں ہاتھ کہاں باندھیں؟

نماز میں قیام کی حالت میں داہنا ہاتھ، بائیں ہاتھ پر باندھنا جمہور علما وائمہ کے نزدیک سنت ہے، صرف امام مالک رحمۃ اللہ یہ کہتے ہیں کہ باندھنے کے بہ جائے ہاتھوں کا چھوڑ دینا سنت ہے۔ اور جو حضرات ہاتھ باندھنے کے قائل ہیں، ان میں اختلاف ہے کہ ہاتھ سینے پر باندھے جائیں یا ناف کے نیچے؟ یہ مسئلہ بڑا معرکۃ الآرا مسئلہ ہے اور دونوں طرف علما وائمہ ہیں اور اس مسئلے پر طرفین کی جانب سے مستقل رسالے اور کتابیں بھی لکھی گئی ہیں اور احادیث میں غور کرنے سے معاملہ بڑا اہون اور وسیع معلوم ہوتا؛ لہٰذا ایسے مسائل کو لے کر اختلاف کی خلیج قائم کرنا اور بے بنیاد دعاوی اور مبالغے سے کام لے کر دوسرے کو غلط ٹھہرانا، جاہلانہ طریقہ ہے؛ اس لیے ہم یہاں پر بہ طورِ تمہید اولاً کچھ باتیں گوش گزار کرنے کے بعد مسئلے کی تنقیح کریں گے۔ إنشاء اللہ العزیز

## ائمہ کے مذاہب

امام ابوحنیفہ، امام احمد، سفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ، ابواسحاق مروزی شافعی، ابو مجلز، ابراہیم نخعی وغیرہ رحمہم اللہ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے قائل ہیں اور یہی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ، ایک روایت میں امام احمد اور سعید بن جبیر رحمہما اللہ سینے کے نیچے، ناف سے اوپر ہاتھ باندھنے کے قائل ہیں۔ (۱)

خلاصہ یہ کہ ائمہ میں سے بعض ارسال (ہاتھ چھوڑ دینے) کے قائل ہیں، بعض ناف کے اوپر اور بعض ناف کے نیچے باندھنے کے قائل ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ سینے پر ہاتھ باندھنا ائمہ میں سے کسی کا مسلک نہیں ہے، جیسا کہ علامہ یوسف بنوری رحمۃ اللہ نے علامہ ابوالطیب مدنی رحمۃ اللہ سے نقل کیا ہے اور علامہ انور شاہ کشمیری و مولانا نظام الدین کیرانوی رحمہما اللہ نے تصریح کی ہے۔ (۲)

---

(۱) المغني: ۱/۳۴۴، شرح المهذب: ۳/۲۶۹

(۲) معارف السنن: ۲/۴۳۶، فيض الباري: ۲/۶، تنقيح الضروري حاشية القدوري: ۳/۲۶۹

ہاں! امام شافعی رحمہ اللہ سے ایک روایت "الحاوي" میں " فوق الصدر "(سینے پر ہاتھ باندھنے) کی بھی ہے، اسی کو صاحبِ "ہدایہ" نے ذکر کیا ہے۔ (۱)

حاصل یہ کہ سینے پر ہاتھ باندھنا، ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں، اگرچہ امام شافعی رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے؛ مگر غیر مقلدین کا اسی پر عمل ہے اور طرفہ تماشا یہ کہ اسی کو حق و سچ بھی سمجھتے ہیں اور دیگر تمام مسالک کو غلط قرار دیتے ہیں۔ مؤلفِ "حدیث نماز" نے بھی اس مسئلے پر کلام کیا ہے اور حسبِ عادت اس میں بھی راہِ اعتدال سے باہر ہوگئے ہیں؛ لہٰذا ہم اس کا جائزہ لیں گے، جس سے ان شاء اللہ ناظرینِ کرام پر حق وصواب کی راہ آشکارا ہو جائے گی۔

## سینے پر ہاتھ باندھنے کی روایات کی تحقیق

مؤلفِ "حدیث نماز" نے " علی الصدر "(سینے پر) ہاتھ باندھنے کی یہاں چار روایات پیش کی ہیں۔ ہم یہاں پر بالترتیب ان روایات پر کلام کرتے ہیں اور تحقیق و تنقیح کے ساتھ ان روایات کی صحت وعدمِ صحت کو واضح کرتے ہیں، جس سے مؤلفِ "حدیث نماز" کے دلائل کی حقیقت سامنے آجائے گی۔

### پہلی حدیث

« عن قبيصة بن حلب عن أبيه قَالَ: رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْصَرِفُ عَنْ يَمِيْنِهِ وَعَنْ يَسَارِهِ ، وَرَأَيْتُهُ يَضَعُ يَدَهُ عَلٰى صَدْرِهِ.... الخ»

ترجمہ: قبیصہ بن حلب اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ان کے والد نے کہا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو (نماز کے بعد) دائیں بائیں پھرتے ہوئے دیکھا (اور نماز میں) سینے پر ہاتھ رکھے ہوئے دیکھا۔

یہ حدیث "مسند أحمد" کی ہے اور اس سے غیر مقلد لوگ استدلال کرتے ہیں، کہ نماز میں ہاتھ سینے پر باندھنا ہی سنت ہے، جیسا کہ مولانا عبد المتین جونا گڑھی نے کہا ہے۔

راقم عرض کرتا ہے کہ اولاً تو یہ حدیث صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کے ایک راوی "سماک بن حرب"

---

(۱) فیض الباري :۲/۲٦٦

کے بارے میں ائمۂ حدیث نے کلام کیا ہے: ایک جماعتِ علما نے ان کی توثیق کی ہے اور بہت سے محدثین نے ان کو ''لین'' (کمزور) وضیعف قرار دیا ہے۔ امام شعبہ، امام ابن المبارک، امام صالح جزرۃ، امام ابن خراش وغیرہ رحمہم اللہ نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (۱)

پہلے یہ بات کئی مرتبہ ہم بتلا چکے ہیں کہ راوی مختلف فیہ کی حدیث، حسن ہوتی ہے۔ اس لیے ہمارے علما نے اس کو حسن قرار دیا ہے، جیسے علامہ شوق نیموی رحمہ اللہ نے اس کو حسن کہا ہے۔ (۲)

مگر اس کے متن میں کلام ہے؛ کیوں کہ سماک بن حرب رحمہ اللہ کی '' علی صدرہ '' کے اضافے کے ساتھ یہ روایت غیر محفوظ ہے؛ کیوں کہ (۱) اس روایت کو خود امام احمد رحمہ اللہ نے ''بطریقِ وکیع عن سفیان عن سماک عن قبیصة عن أبیه'' روایت کیا ہے۔

(۲) اور دارِ قطنی نے بھی وکیع سے اور عبد الرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ سے بہ سندِ مذکور روایت کیا ہے، جس میں صرف یہ الفاظ ہیں:

« رَأَیْتُ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم وَاضِعاً یَمِیْنَهٗ عَلٰی شِمَالِهٖ فِيْ الصَّلٰوةِ»

ترجمہ: یعنی حلب کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھتے ہوئے نماز میں دیکھا۔

اس میں ''علی صدرہ'' کا اضافہ نہیں ہے۔

(۳) اسی طرح امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی ''جامع'' میں اور امام ابن ماجہ رحمہ اللہ نے ''سنن'' میں اس روایت کو ''بطریقِ أبي الأحوص عن سماک بن حرب عن قبیصة بن حلب عن أبیه'' روایت کیا ہے، اس میں یہ الفاظ ہیں:

'' کَانَ النَّبِيُّ صلی اللہ علیہ وسلم یَؤُمُّنَا فَیَأْخُذُ شِمَالَهٗ بِیَمِیْنِهٖ''(۳)

ترجمہ: یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں نماز پڑھاتے تھے، پس اپنے دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کو پکڑتے تھے۔

---

(۱) تهذیب التهذیب: ۴/۲۰۴

(۲) التعلیق الحسن علی آثار السنن: ۱/۶۸

(۳) جامع الترمذي: ۱/۳۴۰، سنن ابن ماجه: ۱/۵۹

اس میں بھی ''علی صدرہ'' کا اضافہ نہیں ہے۔

(۴) نیز امام احمد رحمہ اللہ نے ''بطریقِ شریک عن سماک عن قبیصہ عن أبیه'' اس کی تخریج کی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں: ''وَیَضَعُ إِحْدٰی یَدَیْهِ عَلٰی الْأُخْرٰی'' (آپ نے اپنا ایک ہاتھ دوسرے پر رکھا) اس میں بھی ''علٰی صدرہ'' نہیں کہا۔

علامہ نیموی رحمہ اللہ اس کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ: اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد رحمہ اللہ نے ''بطریق یحییٰ عن سفیان'' جو روایت بیان کی ہے، یہ بہت سے اصحابِ سفیان وسماک کی روایت کے مخالف ہے، پس یہ محفوظ نہیں ہو سکتی۔ (۱)

اور علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سماک بن حرب رحمہ اللہ اس ''اضافے'' میں متفرد ہیں اور ان کو بہت سے لوگوں نے کمزور کہا ہے اور امام نسائی رحمہ اللہ نے کہا، کہ جب یہ کسی اصل میں تفرد کریں، تو حجت نہیں ہوتے الخ۔ (۲)

## دوسری حدیث

« عن وائل بن حجر رضی اللہ عنہ قال: حَضَرْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم نَهَضَ إِلَى الْمَسْجِدِ، فَدَخَلَ الْمِحْرَابَ، ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ بِالتَّكْبِيْرِ ثُمَّ وَضَعَ يَمِيْنَهُ عَلَى الْيُسْرٰى عَلٰى صَدْرِهٖ » (۳)

ترجمہ: حضرت وائل بن حجر فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کی طرف اٹھ کھڑے ہوئے، پھر آپ محراب میں داخل ہوئے، پھر اپنے ہاتھوں کو تکبیر کے ساتھ اٹھایا اور داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھ کر سینے پر رکھا۔

مؤلف اس روایت پر بھی خاموشی سے گزر گئے؛ حالاں کہ یہ روایت بہت ہی ضعیف ہے؛ کیوں کہ ایک تو اس میں محمد بن حجر رحمہ اللہ ایک راوی ہے، جس کے بارے میں علما نے کلام کیا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے کہا: '' فیه بعض النظر'' اور حافظ ذہبی نے ''میزان الاعتدال''

---

(۱) التعلیق الحسن :۱/۶۸

(۲) معارف السنن شرح الترمذي :۲/۴۴۰

(۳) سنن البیهقي: ۲/۴۶

میں کہا" له مناکیر". (۱)

اور دوسرے اس روایت میں عبد الجبار اپنی ماں سے روایت کرتے ہیں، جو کہ مجہول ہیں۔

علامہ ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے "الجوهر النقي" میں کہا کہ میں نہ ان کا حال جانتا ہوں اور نہ نام جانتا ہوں۔ (۲)

یہ ام عبد الجبار وہی راویہ ہیں، جو اوپر "کانوں تک ہاتھ اٹھانے کے بیان" میں ایک روایت میں گزر چکی ہیں، جو ہم نے استشہاد میں پیش کیا تھا۔

نیز اس کے ایک اور راوی سعید بن عبد الجبار بھی ضعیف ہیں (جو اپنے باپ عبد الجبار سے روایت کر رہے ہیں) امام نسائی رحمہ اللہ نے کہا کہ قوی نہیں ہیں اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "التقریب" میں کہا کہ سعید بن عبد الجبار حضرمی کوفی ضعیف ہیں۔ (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت نہایت ہی ضعیف ہے، جس میں دو ضعیف راوی اور ایک مجہول ہے، لہٰذا یہ نا قابلِ احتجاج ہے۔

## تیسری حدیث

« عن وائل بن حجر رضی اللہ عنہ قَالَ صَلَّيْتُ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم فَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنٰى عَلٰى يَدِهِ الْيُسْرٰى عَلٰى صَدْرِهِ. »

ترجمہ: حضرت وائل ابن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی، آپ نے اپنا دایاں ہاتھ اپنے بائیں ہاتھ پر اپنے سینے پر رکھا۔

اس روایت کے بارے میں مؤلفِ "حدیث نماز" نے دعوی کیا ہے:

"یہ روایت ہمارے نزدیک صحیح، مرفوع، متصل، غیر معلل اور غیر شاذ ہے" (۴)

---

(۱) میزان الاعتدال: ۱۰۴/۶، لسان المیزان: ۱۱۹/۵

(۲) الجوهر النقی علی سنن البیهقی: ۴۶/۲، التعلیق الحسن: ۶۸/۱

(۳) میزان الاعتدال: ۲۱۵/۳، التقریب: ۲۳۸

(۴) حدیثِ نماز: ۶۳

## کیا ابن خزیمہ نے اس کی تصحیح کی ہے؟

راقم کہتا ہے کہ اس روایت کو علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ”نیل الأوطار“ میں نقل کرنے کے بعد کہا کہ اس روایت کی ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے تصحیح کی ہے، مگر اب صحیح ابن خزیمہ رحمہ اللہ کا نسخہ چھپ کر منظر عام پر آچکا ہے، جس میں یہ حدیث تو موجود ہے، مگر اس میں ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے اس کی تصحیح نہیں کی ہے۔

علامہ بنوری رحمہ اللہ نے لکھا کہ ظاہر یہ ہے کہ ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے اس حدیث پر حکم نہیں لگایا ہے؛ کیوں کہ حافظ رحمہ اللہ نے اپنی چاروں کتابوں ”فتح الباري، تلخیص، الدرایة اوربلوغ المرام“ میں (اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد) تصحیح نقل نہیں کی، اسی طرح علامہ نووی رحمہ اللہ نے اپنی تینوں کتابوں ”المجموع ، شرح مسلم اور خلاصة“ میں باوجود شدتِ احتیاج کے، اس کو نقل نہیں کیا۔(۱)

چوں کہ مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ کے پاس ابن خزیمہ کا مطبوعہ نسخہ نہیں تھا؛ اس لیے محض اندازے پر اکتفا فرمایا، اب کتاب میں دیکھنے سے بھی وہی حقیقت ظاہر ہوتی ہے، چناں چہ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ کی یہ کتاب اب چھپ کر آچکی ہے، آپ نے اس کو اپنی صحیح میں بہ رقم: ۴۶۳/ جلد اول/ صفحہ ۳۰۰ پر درج کیا ہے، مگر کہیں بھی اس کی تصحیح نہیں کی ہے۔

## پہلی علت ”مؤمل ضعیف ہے“

یہ تو نقل سے متعلق بحث تھی، اس سے قطعِ نظر اس پر تحقیقی نظر ڈالنا چاہیے؛ تاکہ اس روایت کی حقیقت کھل کر سامنے آجائے؛ اس لیے ہم اس پر تفصیل سے کلام کرتے ہیں۔

یہ حدیث ضعیف ہے اور اس کی کئی وجوہات ہیں:

اول یہ کہ اس حدیث کی سند میں مؤمل بن اسماعیل متکلم فیہ راوی ہیں، بہت سے لوگوں نے ان کو ”لین“ اور کمزور کہا ہے، علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے ”الکاشف“ اور ” میزان الاعتدال“ میں کہا:

---

(۱) معارف السنن :۲/ ۴۳۸

"صدوق شديد في السنة كثير الخطاء"

اور کہا جاتا ہے کہ ان کی کتابیں دفن کردی گئیں تھیں اور یہ حفظ سے احادیث بیان کرتے اور غلطی کر گئے۔(۱)

امام بخاری رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ "منکر الحدیث" ہیں اور ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہ "کثیر الخطاء" ہیں اور ابو زرعہ رحمہ اللہ سے نقل گیا کیا کہ ان کی حدیث میں بہت خطا ہے۔اسی طرح اور بھی متعدد حضرات نے ان کو "کثیر الخطاء" قرار دیا ہے اور سلیمان بن حرب رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ ان کی حدیث سے توقف کرنا چاہیے؛ کیوں کہ یہ اپنے شیوخ سے منکر احادیث بیان کرتے تھے۔(۲)

نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "شرحِ بخاری" میں بخاری کے "باب من أولم على بعض نسائه أكثر من بعض" کے تحت ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

"وكذلك مؤمل بن إسماعيل في حديثه عن الثوري ضعف"(۳)

(اسی طرح مومل بن اسماعیل کی ثوری سے حدیث میں ضعف ہے)

راقم کہتا ہے کہ یہ روایت مؤمل کی ثوری ہی سے ہے، جیسا کہ ابن خزیمہ میں موجود ہے، لہٰذا یہ حدیث بھی ضعیف ہوگی۔ پھر دوسرے علما کا کلام جو ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، بہ بانگِ دہل اعلان کر رہا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے؛ کیوں کہ مؤمل پر منکر الحدیث ہونے او کثیر الخطاء ہونے کی جرحیں معمولی نہیں؛ بل کہ بڑی سخت جرحیں ہیں، اس کے باوجود اس حدیث کو صحیح ماننا انتہائی غلط ہے۔

بالفرض اگر کسی نے اس روایت کو صحیح بھی کہا، جیسا کہ شوکانی رحمہ اللہ نے ابن خزیمہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے، تو اس مؤمل کے ہوتے ہوئے، اس حدیث کو کیا صحیح کہا جاسکتا ہے؟ جب کہ خود وہ حضرات، جو اس حدیث کی تصحیح کے درپے ہیں، مؤمل میں کلام کرتے ہیں؛ اسی لیے علامہ بنوری رحمہ اللہ نے فرمایا "اگر ہم فرض کرلیں کہ ابن خزیمہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے، تو کیا امت کو ابن خزیمہ رحمہ اللہ کی تصحیح کا اعتقاد لازم ہے؟ جب کہ جہابذۂ امت کے

---

(۱) الكاشف: ۲/۳۰۹، ميزان الاعتدال: ۶/۵۷۱

(۲) تهذيب التهذيب: ۱۰/۳۳۹، ميزان الاعتدال: ۶/۵۷۱

(۳) فتح الباري: ۹/۲۳۹

مؤمل کے بارے میں کلمات ہمارے سامنے اس کے خلاف شاہد وناطق ہیں۔(۱)

اس تحقیق کے بعد ہم گزارش کرتے ہیں کہ مؤلفِ ''حدیث نماز'' کو پہلے یہ چاہیے تھا کہ مؤمل کی توثیق فرماتے اور اس کو بہ دلائل ثابت کرتے، پھر اس کی تصحیح فرماتے؛ ورنہ زبان اور قلم سے ضعیف کو قوی بتانے اور قوی کو ضعیف ثابت کرنے سے حقیقت بدل نہیں جاتی۔ غرض یہ کہ مؤلف کا یہ دعویٰ کرنا کہ یہ روایت صحیح ہے، بے دلیل ہے اور اٹکل سے کم نہیں۔

## دوسری علت ''اضطراب''

دوسری علت یہ ہے کہ اس میں اضطراب پایا جاتا ہے، چناں چہ یہ حدیث ''**صحیح ابن خزیمه**'' میں ''**علیٰ صدرہ**'' کے الفاظ سے ہے اور ''**مسند بزار**'' میں ''**عند صدرہ**'' کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے اور ''**مصنف بن أبي شيبة**'' میں ''**تحت السرة**'' کے الفاظ ہیں اور سب میں حدیث ایک ہی ہے۔(۲)

لیکن مولانا بنوری رحمۃ اللہ نے آگے چل کر فرمایا کہ بعدِ تفحص معلوم ہوا کہ ''**عند صدرہ**'' کی ''بزار'' والی روایت دوسری ہے، جس میں محمد بن حجر متکلم فیہ راوی ہیں۔(۳)

راقم کہتا ہے کہ اس صورت میں ابن خزیمہ اور ابن ابی شیبہ کی دو روایات میں اضطراب پایا گیا اور یہ معلوم ہے کہ حدیث مضطرب ضعیف ہوتی ہے۔

## تیسری علت ''شذوذ''

اس میں تیسری علت یہ ہے کہ اس میں ''**علیٰ صدرہ**'' کے الفاظ غیر محفوظ ہیں؛ چناں چہ علامہ نیموی رحمۃ اللہ نے فرمایا:

اس روایت کو امام احمد رحمۃ اللہ نے ''مسند'' میں ''**بطريق عبد الله بن الوليد عن سفيان عن عاصم عن أبيه عن وائل**'' روایت کیا ہے، نیز امام احمد ہی نے اور نسائی رحمہما اللہ

---

(۱) معارف السنن: ۲/۴۳۹

(۲) معارف: ۲/۴۳۷

(۳) معارف: ۲/۴۳۹

نے "بطریق زائدة عن عاصم عن أبیه عن وائل" روایت کیا اور امام ابوداود رحمہ اللہ نے "بطریق بشربن مفضل بن عاصم عن أبیه عن وائل" روایت کیا اورامام ابن ماجہ رحمہ اللہ نے "بطریق عبداللّٰہ بن إدریس وبطریق بشر بن مفضل عن عاصم عن أبیه عن وائل" روایت کیا ہے اورامام احمد رحمہ اللہ نے "بطریق عبدالواحد" اور "بطریق زهیربن معاویه" اور "بطریق شعبه عن عاصم عن أبیه عن وائل" اس کو روایت کیا اورسب کے سب "علیٰ صدره" کی زیادتی کے بغیرروایت کرتے ہیں، چناں چہ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے "إعلام الموقعین" میں تصریح کی، کہ سوائے مؤمل بن اسماعیل رحمہ اللہ کے کسی نے "علی صدره" نہیں کہا، پس ثابت ہوا کہ یہ متفرد ہے۔ پس بلاشک یہ غیر محفوظ اور شاذ ہے۔(۱)

## شاذ یا منکر؟

راقم کہتا ہے کہ یہ روایت علامہ نیموی رحمہ اللہ کی تحقیق کی بنا پر شاذ ہے اورموصوف نے اس بات کواس طرح ثابت کیا کہ مؤمل بن اسماعیل رحمہ اللہ نے بہت سے لوگوں کی مخالفت کی ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور راوی اگر چہ ثقہ ہو، جب وہ ثقات کی یا اوثق کی مخالفت کرے، تو اس کی روایت غیر مقبول، شاذ اور غیر محفوظ ہوتی ہے۔ إنتهی کلامه.

راقم کہتا ہے کہ یہ مؤمل رحمہ اللہ کو ثقہ ماننے کی صورت میں ہے؛ ورنہ تو مؤمل کا ضعیف ہونا اوپر گزر چکا ہے، یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہ روایت منکر ہو؛ کیوں کہ ضعیف راوی اگر ثقہ کی مخالفت کرتا ہے، تو اس کو منکر کہا جاتا ہے؛ چناں چہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" وَ إِنْ وَقَعَتِ الْمُخَالَفَةُ مَعَ الضُّعْفِ ، فَالرَّاجِحُ يُقَالُ لَهُ الْمَعْرُوْفُ ، وَ الْمُقَابِلُ يُقَالُ لَهُ الْمُنْكَرُ"(۲)

ترجمہ: اگر (راوی کی جانب سے) مخالفت اس کے ضعف کے ساتھ واقع ہو، توراجح کو معروف اوراس کے مقابل (یعنی اس مخالف کی روایت کو) منکر کہا جاتا ہے۔

---

(۱) التعلیق الحسن :۱/۶۵

(۲) شرح النخبة :۴۰

حاصل یہ ہے کہ یہ روایت منکر اور نا قابلِ قبول ہے اور اگر علامہ نیموی رحمہ اللہ کی تحقیق پر اس کو شاذ مانیں، تب بھی مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا دعویٰ متزلزل ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ صحیح ہونے کے لیے حدیث کا شاذ نہ ہونا ضروری ہے۔

## روایتِ مذکورہ نا قابلِ احتجاج ہے

حاصل یہ ہے کہ اس روایت میں کئی چیزیں ہیں، جن کی وجہ سے یہ روایت نا قابلِ احتجاج ٹھہرتی ہے:

(۱) مؤمل بن اسماعیل کا ضعف خصوصاً ثوری سے روایت کرنے میں۔

(۲) اضطرابِ متن۔

(۳) ''علیٰ صدرہ'' کے اضافے کا تفرد اور اس کا غیر محفوظ اور شاذ ہونا یا اس کا منکر ہونا۔

(۴) یہ روایت بہ طریقِ سفیان ہے اور سفیان ثوری رحمہ اللہ کا مذہب ''معارف السنن'' میں ''شرح المنتقی'' سے نقل کیا ہے کہ ''تحت السرۃ'' ہاتھ باندھنے کا تھا۔[۱]

لہٰذا اس سے بھی روایت میں ضعف بڑھ گیا۔ کما لا یخفی

اس تقریر سے مؤلف کے بے بنیاد دعویٰ کی حقیقت واضح ہوگئی کہ یہ روایت صحیح غیر معلل، غیر شاذ ہے، جب کہ اس میں اسبابِ ضعف کئی جمع ہو گئے ہیں۔

**فائدہ:** صاحبِ ''عون المعبود'' نے اس روایت کی تصحیح ابن عون سید الناس اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ کے حوالے سے ابن خزیمہ سے نقل کی ہے؛ مگر اوپر کی تقریر سے یہ ثابت ہو گیا کہ ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے نہ تو اس کی تصحیح کی ہے اور نہ یہ تصحیح مسلم ہے؛ کیوں کہ اس کا معلول وشاذ ہونا اور پھر اضطرابِ متن اور مؤمل کا ضعف ظاہر ہو گیا۔ واللہ أعلم

## علامہ کشمیری رحمہ اللہ کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ ''ابن خزیمہ'' میں وائل کی حدیث میں لفظ ''علیٰ صدرہ'' بھی واقع ہوا ہے اور یہ میرے نزدیک قطعاً معلول ہے؛ کیوں کہ ائمہ میں سے اور سلف میں سے کسی نے نہ اس

(۱) معارف السنن: ۲/۴۳۸

پر عمل کیا اور نہ اس طرف گئے۔(۱)

حضرت شاہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہ اپنی خداداد بصیرت و حذاقت سے ''ابن خزیمہ'' دیکھے بغیر ہی اس کے معلول ہونے کو سمجھ گئے تھے اور اب دلائل سے بھی اس کا معلول ہونا واضح ہو گیا۔ وذلك فضل اللّٰه يوتيه من يشاء واللّٰه ذو الفضل العظيم۔

مؤلف نے چوں کہ یہی تین مرفوع روایتیں پیش کی ہیں؛ اس لیے ہم ان ہی کے جوابات پر کفایت کرتے ہیں، اس کے علاوہ بھی بعض مرفوع روایات ہیں، جن کے بارے میں علامہ نیموی رَحِمَہُ اللّٰہ نے کہا کہ وہ روایات تمام کی تمام ضعیف ہیں۔ اس کی تفصیل کے لیے ''آثار السنن'' کی ''تعلیق'' ملاحظہ فرمائیں۔(۲)

## حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت

ہاں مؤلف نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے دو موقوف حدیثیں اپنے مدعا پر پیش کی ہیں، ان پر بھی ایک متلاشیٔ حق کو نظر کرنا چاہیے کہ حق کیا ہے؟

مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے کہا کہ ''بیہقی'' اور ''ابن ابی حاتم'' میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی سینے پر ہاتھ باندھنے کا ایک اثر وارد ہوا ہے۔(۳)

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤلف نے پہلے تو اس روایت کی تعیین نہیں کی کہ کیا الفاظ سے یہ حدیث آئی ہے اور کس کے واسطے سے روایت کی گئی ہے اور نہ یہ بتایا کہ کونسی جلد و صفحے پر ہے؛ تا کہ ہم دیکھتے اور فیصلہ کرتے۔ ''سنن بیہقی'' میں ''باب وضع اليدين على الصدر في الصلاة من السنة'' میں ہمیں صرف وہی اثر ابن عباس کا ملا، جس کو مؤلف نے آگے ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ (الکوثر:۲) کی تفسیر میں پیش کیا ہے، اگر اس سے مراد وہی اثر ہے، تو اس کا جواب ابھی اس کے بعد آئے گا اور اگر دوسری روایت مراد ہے، تو اولاً حوالہ پھر اس کی تصحیح مؤلف کے ذمے ہے۔

---

(۱) فیض الباری: ۲/۲۶۶

(۲) آثار السنن مع التعلیق الحسن: ۱/۶۸-۶۹

(۳) حدیثِ نماز: ۶۳

## حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت

مؤلف نے ''تفسیر خازن'' اور ''تفسیر معالم التنزیل'' کے حوالے سے دوسری روایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ﴿فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ﴾ (الکوثر:۲) کی تفسیر میں پیش کی ہے کہ انھوں نے اس کی تفسیر میں فرمایا: ''تیرے رب کے لیے نماز پڑھ اور نماز میں سینے کے بالائی حصہ پر ہاتھ باندھ'' اور ''معالم التنزیل'' سے یہ عبارت نقل کی ہے:

''وَرُوِیَ عن أبي الجوزاء عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ﴾ ، قَالَ: وَضْعُ الْيَمِيْنِ عَلَى الشِّمَالِ فِي الصَّلٰوةِ عِنْدَ النَّحْرِ''(۱)

ترجمہ: ابوالجوزاء نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا کہ ﴿وَانْحَرْ﴾ کے معنے دائیں ہاتھ کو نماز میں بائیں ہاتھ پر سینے کے پاس رکھنا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اولاً: ﴿وَانْحَرْ﴾ کے یہ معنے متعین نہیں۔ ثانیاً: عندالمفسرین راجح نہیں اور ثالثاً: یہ طریق صحیح ثابت نہیں، پھر اس سے احتجاج کیسے صحیح ہوگا؟

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ﴿فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ﴾ (الکوثر:۲) میں مذکورہ معنیٰ متعین نہیں ہیں؛ بل کہ دیگر احتمالات ہیں، چناں چہ علامہ رازی رحمہ اللہ نے ''التفسیر الکبیر'' میں اس کی مختلف تفسیریں بیان فرمائی ہیں اور علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے ''روح المعاني'' میں بھی کئی اقوال بیان کیے ہیں، اسی طرح ''تفسیر خازن'' میں مذکورہ معنے کی تعیین نہیں کی ہے؛ بل کہ دوسرے قول کو مذکورہ قول سے مقدم کیا ہے۔(۲)

پھر مفسرین نے اس معنے کو ترجیح بھی نہیں دی ہے؛ بل کہ مرجوح قرار دیا ہے، چناں چہ علامہ رازی رحمہ اللہ پہلے جمہور مفسرین کا یہ قول بیان کرتے ہیں ''إِنَّ الْمُرَادَ هُوَ نَحْرُ الْبُدْنِ'' (﴿وَانْحَرْ﴾ سے مراد اونٹوں کی قربانی کرنا ہے) پھر اگلے صفحے پر دوسری توجیہات وتفسیرات کو مرجوح اور جمہور کے قول کو راجح ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

---

(۱) حدیث نماز:۶۴

(۲) التفسیر الکبیر: ۱۲۹/۳۲، روح المعاني: ۳۰، تفسیر خازن: ۴

”وَخَامِسُهَا أَنَّ اسْتِعْمَالَ لَفْظَةِ النَّحْرِ فِي نَحْرِ الْبُدْنِ أَشْهَرُ مِنِ اسْتِعْمَالِهِ فِي سَائِرِالْوُجُوْهِ الْمَذْكُورَةِ ، فَيَجِبُ حَمْلُ كَلَامِ اللّٰهِ عَلَيْهِ“(۱)

ترجمہ: ﴿وانحر﴾ کو قربانی پر محمول کرنے کی افضلیت کی پانچویں وجہ یہ ہے کہ لفظ ”نحر“ کا استعمال اونٹ کی قربانی کے معنے میں زیادہ مشہور ہے، دوسرے وجوہ مذکورہ میں استعمال ہونے سے، لہٰذا کلام اللہ کو اس پر حمل کرنا واجب ہے۔

اسی طرح علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے فرمایا:

”وَ يُرَجِّحُ قَوْلُ الْأَكْثَرِيْنَ إِنْ لَّمْ يَصِحَّ عَنِ النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم مَا يُخَالِفُهُ أَنَّ الْأَشْهَرَ اسْتِعْمَالُ النَّحْرِ فِي نَحْرِ الْإِبِلِ دُوْنَ تِلْكَ الْمَعَانِيْ ... الخ“

اسی طرح امام طبری رحمہ اللہ نے بھی لکھا ہے۔(۲)

غرض یہ کہ مفسرین اس تفسیر کو راجح قرار نہیں دیتے؛ بل کہ مرجوح قرار دیتے ہیں۔

پھر اس روایت کا ثبوت بھی بہ طریقِ صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ اس روایت کے ایک راوی ”روح بن المسیب“ پر سخت جرح کی گئی ہے۔ ابن عدی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کی احادیث غیر محفوظ ہیں اور ابن حبان رحمہ اللہ نے کہا، کہ یہ موضوع روایات ثقات سے بیان کرتا ہے، اس سے روایات کرنا جائز نہیں۔(۳)

اور اگر چہ بعض حضرات نے اس کو ”صالح“ بھی کہا ہے؛ تاہم اس قدر سخت جرح کے ہوتے ہوئے، اس روایت کو موضوع نہیں، تو کم از کم نہایت ضعیف کہا جائے گا، پس یہ روایت بھی قابلِ احتجاج نہیں، ضعیف ہے۔ افسوس کہ ضعیف سے استدلال کر کے لوگوں کو غلط فہمی میں مبتلا کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔

---

(۱) التفسير الكبير: ۳۲/۱۲۹-۱۳۰

(۲) روح المعاني: ۳۰/۴۴۴، تفسير الطبري: ۱۶/۷۴۴

(۳) لسان الميزان: ۳/۴۸۶

## ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی روایات کی تحقیق

اس کے بعد مؤلف نے احناف کے دلائل کے متعلق کہا:

''زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کی روایتیں''مسند أحمد''اور''أبو داود''میں بھی ہیں، لیکن خود ان محدثین نے ان روایتوں کو مرفوع یا صحیح نہیں مانا؛ بل کہ ضعیف قرار دیا ہے اور ضعیف روایت سے دلیل لینا ٹھیک نہیں، جب کہ صحیح روایات موجود ہوں۔ یعنی سینے پر ہاتھ باندھنے کی روایتیں قوی ہیں اور زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کی روایتیں کمزور ہیں''

پھر علامہ مقتدی حسن صاحب (استاذ مرکزی دارالعلوم، بنارس) سے نقل کیا:

''ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی روایت حکماً مرفوع ہے؛ لیکن اس کی تمام سندیں ضعیف ہیں؛ کیوں کہ اس کی سندیں عبدالرحمٰن بن اسحاق واسطی رحمہ اللہ کی طرف لوٹتی ہیں اور یہ بہ اتفاقِ ائمہ ضعیف رجال ہیں''(۱)

راقم کہتا ہے کہ زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کی روایتیں ضعیف اور خود اُن محدثین نے ان کو صحیح اور مرفوع نہیں مانا، تو کیا مؤلف اس کی زحمت گوارا فرمائیں گے، کہ آپ نے جو روایتیں''علی الصدر'' (سینے پر ہاتھ باندھنے) کی پیش کی ہیں، انھیں کم از کم ان محدثین سے صحیح ثابت کر دیں؟

افسوس کہ مؤلف تو حق تلاشی کے ہر جگہ نعرے لگاتے ہیں، مگر جہاں مسلک سامنے آتا ہے، تلبیسات اور بے دلیل دعووں کی آڑ لے کر باطل کو اختیار کر جاتے ہیں اور پھر کمال یہ ہے کہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ اور بعض دیگر حضرات کے مقلد بن جاتے ہیں، خصوصاً حدیث کے اختیار کرنے میں تو تحقیق کو بالائے طاق رکھ کر مقلد نظر آتے ہیں اور جو احق بالتقلید تھے، ان کی تقلید کو کفار ومشرکین کی تقلید سے تشبیہ دے کر پیچھا چھڑاتے ہیں۔ **لاحول ولاقوة إلا باللّٰه العلي العظيم.**

رہا جناب مقتدی حسن صاحب کا ارشاد، تو اس کا جواب مفصلاً اوپر گزر چکا کہ اس حدیث کو متفق علیہ ضعیف کہنا خلافِ تحقیق ہے اور تعجب ہے کہ مؤلف یہاں پر دوسروں کی ان تحقیقات میں

---

(۱) حدیثِ نماز:۶۳

بے جا تقلید کیسے کر لیتے ہیں؟ جب کہ تقلید کے منکر ہیں۔

ہم پہلے بھی یہ بات لکھ چکے ہیں کہ مؤلف کو اولاً اپنی پیش کردہ روایات کو تحقیقی معیار پر لا کر ثابت کرنا چاہیے تھا کہ یہ روایات صحیح ہیں، معلول نہیں ہیں۔ اس کے بغیر دعویٰ محض کیسے قابل قبول ہوسکتا ہے؟ مگر مؤلف ہیں کہ مطلب براری کے لیے غیر صحیح کو صحیح اور معلول کو غیر معلول قرار دیتے چلے جا رہے ہیں۔ غرض یہ کہ مؤلفِ ''حدیث نماز'' کا یہ دعوی کہ ''علی الصدر'' کی روایتیں قوی ہیں اور ''تحت السرة'' کی ضعیف محض اٹکل ہے، جو کسی طرح قابل قبول نہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے سلسلے میں جو روایات وارد ہوئی ہیں، ان میں صحیح بھی ہیں اور حسن وضعیف بھی، ہم یہاں پر بعض کو نقل کرتے ہیں اور اُن پر جو کلام ہے، اس کو بھی بیان کرتے ہیں۔

## پہلی حدیث

« عن علقمة بن وائل بن حجر رضي الله عنه عن أبيه قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم يَضَعُ يَمِينَهُ عَلٰى شِمَالِهِ فِي الصَّلٰوةِ تَحْتَ السُّرَّةِ »(1)

ترجمہ: حضرت علقمہ بن وائل رضی اللہ عنہ نے اپنے والد حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے نماز میں اپنے داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھا یعنی باندھا۔

یہ روایت ہم نے اس نسخے سے لی ہے، جس کو شیخ محمد عوامہ رحمہ اللہ نے اپنی قابلِ قدر تعلیقات وتخریجات کے ساتھ شائع کیا ہے، اس میں یہ روایت صاف الفاظ کے ساتھ موجود ہے۔

بعض حضرات کو ''مصنف ابن ابی شیبہ'' کے بعض نسخوں میں ''تحت السرة'' کی یہ زیادتی نہیں ملی؛ مگر حق یہ ہے کہ اکثر نسخوں میں یہ زیادتی موجود ہے، چناں چہ قاسم بن قطلوبغا حنفی رحمہ اللہ

(1) مصنف ابن أبي شيبة: ٣/٣٢١، مع تعليقات الشيخ عوامة الحلبي

نے ''مصنف بن ابی شیبہ'' کی طرف اس زیادتی کو منسوب کیا ہے، نیز شیخ ابوالحسن قائم سندی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ ''فوز الکرام'' میں کہا، کہ میں نے خود ''مصنف'' میں اس زیادتی کو دیکھا ہے، جو صحیح نسخے میں امارات صحیحہ کے ساتھ موجود تھا اور کہا کہ یہ زیادتی اکثر نسخوں میں صحیح ہے۔(۱)

اور علامہ شیخ محمد ہاشم السندی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ ''ترصیع الدرة علی درهم الصرة'' میں فرمایا:

''میں نے یہ زیادتی مصنف ابن ابی شیبہ کے تین نسخوں میں پائی ہے: ایک وہ نسخہ، جس کو شیخ قاسم محدث دیار مصریہ رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے، دوسرا وہ نسخہ، جس کو شیخ محمد اکرم النصر پوری رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے اور تیسرا وہ نسخہ، جس کو شیخ عبدالقادر رحمہ اللہ (مفتی مکہ معظّمہ) نے نقل کیا ہے۔''(۲)

جب متعدد نسخوں میں اس زیادتی کا ہونا ثقات اثبات سے ثابت ہو گیا، تو اب یہ کہنے کی کیا گنجائش ہے، کہ فلاں اور فلاں کو یہ زیادتی نہیں ملی؟ کیا نسخوں کے تعدد کی وجہ سے ایسا ہونا کوئی بعید ہے کہ کوئی اس کو پائے اور کوئی نہ پائے؟ جس نے نہیں پایا وہ ثابت نہ مانے، مگر نفی کا کیا حق ہے؟ اور جس نے پایا وہ نفی کیوں کر کر دے؟

شیخ محمد عوامہ حفظہ اللہ نے بہت خوب لکھا ہے:

''جس نے ان چار نسخوں سے یہ حدیث نقل کی، جن میں یہ جملہ نہیں ہے، وہ اس زیادتی کے ثابت نہ ماننے میں معذور ہے؛ لیکن اس کے وارد ہونے کی نفی کرنے میں وہ معذور نہیں ہے اور جو اس کو ان دو نسخوں سے نقل کرے، جن میں کہ یہ زیادتی ثابت ہے، وہ اس کو ثابت ماننے میں معذور ہے؛ بل کہ اس پر یہ بات واجب ہے اور اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ اس کو حذف کرے۔''(۳)

یہاں یہ عرض کر دینا بھی مناسب ہوگا کہ صاحب تحفۃ الاحوذی علامہ مبارکپوری رحمہ اللہ نے اس ''تحت السرة'' کی زیادتی کو گرانے کی بے جا کوشش کی ہے اور شیخ محمد حیات سندھی

---

(۱) التعلیق الحسن :۱/۷۰-۷۱

(۲) ترصیع الدرة :۸۱

(۳) التعلیقات علی مصنف ابن أبي شیبة للشیخ محمد عوامه: ۳/۳۲۱

رحمہ اللہ وغیرہ کی تقلید میں ایک ثابت امر کا انکار کر دیا ہے اور علامہ قاسم بن قطلو بغا رحمہ اللہ جیسے ثقہ کی گواہی کو غیر معتبر قرار دینے کی جرأت بے جا کا مظاہرہ کیا ہے، ہم یہاں مناسب سمجھتے ہیں کہ ان کی بات کا جواب دیں۔ مبارکپوری صاحب کے بیان کا خلاصہ یہ دو باتیں ہیں، ایک تو یہ:

قاسم بن قطلو بغا کے سوا کسی نے اس حدیث میں یہ زیادتی بیان نہیں کی ہے؛ اس لیے ہوسکتا ہے کہ ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں نظر کرتے ہوئے قاسم بن قطلو بغا کی نظر چوک گئی ہو اور اس حدیث کے بعد مذکور ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کے اثر میں وارد ''تحت السرۃ'' کی زیادتی کو اس حدیث میں سمجھ لیا ہو اور نقل کر دیا ہو۔

اور دوسرے یہ کہ متعدد حضرات نے ''مصنف ابن ابی شیبہ'' سے اس کو نقل نہیں کیا ہے، علامہ ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے ''الجوھر النقي'' میں ''مصنف ابن ابی شیبہ'' سے ابو مجلز کا اثر نقل کیا ہے اور اس کے سوا ''مصنف'' سے کوئی اور حدیث نقل نہیں کی۔ اس سے ظاہر یہی ہے کہ مصنف میں ''تحت السرۃ'' کی زیادتی حدیث وائل میں نہیں تھی؛ کیوں کہ اگر ہوتی، تو ابن الترکمانی رحمہ اللہ ضرور اس کو نقل کرتے، اسی طرح شیخ حیات سندھی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ میں نے اہلِ علم میں سے سوائے قاسم کے، نہ کسی کو دیکھا اور نہ سنا کہ اس حدیث میں وہ اس زیادتی کو نقل کرتے ہیں۔ پھر لکھا کہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے ''مصنف'' سے بہت لیا ہے؛ مگر اس کو انھوں نے نقل نہیں کیا اور ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی اس کو نقل نہیں کیا۔ نیز لکھا کہ سیوطی رحمہ اللہ نے بھی اس کو نقل نہیں کیا اور علامہ زیلعی رحمہ اللہ نے بھی اس کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے اور علامہ عینی رحمہ اللہ جو رطب ویابس سب کچھ جمع کر دیتے ہیں، انھوں نے بھی اس کو نقل نہیں کیا اگر یہ زیادتی ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں ہوتی، تو یہ لوگ ضرور نقل کرتے''۔ (۱)

جہاں تک پہلا سوال واشکال ہے، اس کے جواب میں ہم وہی کہہ دینا مناسب سمجھتے ہیں، جو شیخ محمد عوامہ رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا ہے، وہ کہتے ہیں:

''إن ھذا تظنن و تشكك يفرح به أعداء الله والإسلام ، لو

---

(۱) ملخصاً تحفۃ الاحوذی: ۱/۲۸٦

فتح لما بقي لنا ثقة بشيء من مصادر ديننا "(۱)

ترجمہ: یہ ایک گمان و شک ہے، جس سے اللہ اور اسلام کے دشمن خوش ہوں گے، اگر اس کا دروازہ کھول دیا جائے، تو ہمارے دینی مصادر میں سے کسی پر بھی ہمیں اعتماد باقی نہیں رہے گا۔

دوسرے سوال و اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ سوال اس وقت ہوسکتا تھا، جب کہ یہ دعوی کیا جاتا کہ تمام نسخوں میں یہ زیادتی موجود ہے؛ لیکن جب کہ یہ بات واضح ہوگئی کہ بعض معتبر نسخوں میں یہ زیادتی پائی گئی ہے اور اس کو ثقہ حضرات نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا اور نقل کیا ہے، تو اس کو گرانے کے لیے یہ کہنا کہ فلاں اور فلاں نے اس کو کیوں نقل نہیں کیا؟ ایک غیر معقول سوال ہے۔ ممکن ہے کہ جن حضرات نے اس کو نقل نہیں کیا، ان کے پاس موجود نسخوں میں وہ زیادتی نہ ہو اور جنھوں نے نقل کیا، ان کے پاس کے نسخوں میں وہ موجود رہی ہو؛ لہٰذا بہ قاعدہ "الْمُثْبِتُ مُقَدَّمٌ عَلَى النَّافِي" اس کو قبول کرنا ہی شیوۂ اہلِ علم و دیانت ہے۔

اس کے بعد آیئے دیکھیں، کہ اس روایت کی سند کا کیا حال ہے؟ اس روایت میں حضرت وائل رضی اللہ عنہ جو کہ صحابی ہیں، ان کے علاوہ تین راوی ہیں اور یہ تینوں راوی ثقہ اور قوی ہیں، چناں چہ سب سے پہلے حضرت امام وکیع رحمہ اللہ ہیں، حافظ رحمہ اللہ نے "تهذيب التهذيب" میں کہا کہ وکیع بن الجراح بن ملیح الرواسی الکوفی، ان کی کنیت ابوسفیان ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے ان کے بارے میں فرمایا کہ میں نے ان سے زیادہ وسیع العلم اور احفظ نہیں دیکھا اور احمد بن سہل رحمہ اللہ نے کہا کہ وکیع اپنے وقت کے امام المسلمین تھے۔ امام ابن معین رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے وکیع سے افضل کسی کو نہیں دیکھا۔ یہ قبلہ رو ہوکر حدیث یاد کرتے تھے اور قیامِ لیل و صیامِ نہار، ان کا مشغلہ تھا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر فتوی دیتے تھے۔(۲)

دوسرے روای ہیں، موسی بن عمیر تمیمی کوفی اور وہ حضرت علقمہ بن وائل، شعبی حکم بن عتیبہ

(۱) تعليقات على ابن أبي شيبة: ۳/۳۲۱

(۲) تهذيب التهذيب: ۱۱/۱۰۹-۱۱۴

وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور ان سے امام وکیع، ابن المبارک، حفص بن غیاث روایت کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں امام مزی نے ''تهذیب الکمال'' میں اور حافظ ابن حجر نے ''تهذیب التهذیب'' میں فرمایا کہ ابن معین، ابو حاتم، محمد بن عبد اللہ بن نمیر، خطیب، عجلی اور دولابی نے کہا کہ موسیٰ بن عمیر ثقہ ہیں اور ابو زرعہ نے کہا، کہ ان میں کوئی خرابی نہیں۔ (۱)

تیسرے راوی علقمہ بن وائل رضی اللہ عنہ ہیں، حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے ''میزان'' میں ان کو صدوق کہا ہے اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا، کہ ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ''ثقات'' میں ذکر کیا ہے اور ابن سعد رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ ثقہ ہیں اور علقمہ سے امام بخاری نے ''جزء رفع الیدین'' میں اور امام مسلم نے اپنی ''صحیح'' میں روایت کیا ہے اور اصحابِ سنن اربعہ نے اپنی ''سنن'' میں تخریج کی ہے۔ (۲)

غرض یہ کہ اس حدیث کی سند قوی اور مضبوط ہے؛ کیوں کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں؛ چناں چہ علامہ نیموی رحمہ اللہ نے ''التعلیق الحسن'' میں اور علامہ عبد الرحمٰن مبارکپوری رحمہ اللہ نے ''تحفة الأحوذي شرح الترمذي'' میں لکھا ہے کہ قاسم بن قطلوبغا رحمہ اللہ نے ''تخریج أحادیث الاختیار شرح المختار'' میں فرمایا، کہ یہ سند جید ہے اور علامہ محمد بن ابو طیب مدنی رحمہ اللہ نے ''شرح الترمذي'' میں فرمایا، کہ یہ حدیث سند کے لحاظ سے قوی ہے اور شیخ عابد سندھی رحمہ اللہ نے ''طوالع الأنوار'' میں کہا، کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔ (۳)

## سماعِ علقمہ کا ثبوت

بعض حضرات محدثین نے: جیسے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''تقریب'' میں اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ سے ''العلل الکبیر'' میں علقمہ کا اپنے باپ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے نہ سننا بیان کیا ہے اور اسی لیے اس حدیث الباب کو منقطع کہا گیا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ عدمِ سماع کا قول کسی غلط فہمی کی بنا پر ہے؛ کیوں کہ امام مسلم، ترمذی، ابوداود، نسائی رحمہم اللہ وغیرہ

(۱) تهذیب الکمال: ۲۹/ ۱۲۷، تهذیب التهذیب: ۱۰/ ۲۳۴

(۲) میزان الاعتدال: ۵/ ۱۳۴، تهذیب التهذیب: ۷/ ۲۴۷

(۳) التعلیق الحسن: ۱/ ۷۰، تحفة الأحوذي: ۱/ ۲۸۶

میں سماعِ علقمہ عن ابیہ کی تصریح اور بعض میں اشارہ موجود ہے۔

(۱) امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی ''صحیح'' میں بیان کیا:

''حدثنا عبيد الله بن معاذ العنبري قال نا أبي قال نا أبو يونس عن سماك بن حرب عن علقمة بن وائل أن أباه حدّثه ... الخ (۱)

اس میں جملہ ''أن أباه حدثه'' (علقمہ کے والد نے علقمہ سے بیان کیا) سماع پر صراحتاً دلالت کر رہا ہے؛ کیوں کہ ''تحدیث'' وہیں بولتے ہیں، جہاں سماع ہوا ہو۔ كما تقرر في موضعه۔

(۲) امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی ''جامع'' میں ''باب ما جاء في المرأة إذا استكرهت على الزنا'' میں اولاً ایک حدیث ''بطريق عبد الجبار بن وائل بن حجر'' بیان کرنے کے بعد اس کو منقطع کہا اور پھر دوسری روایت بیان کی جو بہ طریقِ علقمہ بن وائل ہے، اس کو روایت کرنے کے بعد آخر میں کہا، کہ علقمہ بن وائل بن حجر نے اپنے باپ سے سنا ہے اور یہ (اپنے بھائی) عبدالجبار رحمہ اللہ سے بڑے ہیں اور عبدالجبار رحمہ اللہ نے اپنے باپ سے نہیں سنا۔ (۲)

اس میں خود امام ترمذی رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے، کہ علقمہ نے اپنے باپ سے سنا اور جو ''العلل الكبير'' میں امام بخاری رحمہ اللہ سے عدمِ سماع نقل کیا، یہ اس کے مخالف و معارض ہے۔

(۳) امام ترمذی رحمہ اللہ ہی نے ''كتاب الأحكام'' میں حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث روایت کی ہے، جس کی سند وہ اس طرح نقل کرتے ہیں:

حدثنا محمود بن غيلان ثنا أبوداوٗد الطيالسي ثنا شعبة عن سماك سمعت علقمة يحدث عن أبيه... الخ (۳)

(۳) امام ابوداوٗد رحمہ اللہ نے رفع یدین کے باب میں بیان کیا کہ عبدالجبار رحمہ اللہ نے کہا کہ میں میرے والد کی نماز کو چھوٹا ہونے کی وجہ سے سمجھ نہیں سکتا تھا؛ لہٰذا میرے بھائی علقمہ

---

(۱) باب صحة الإقرار بالقتل: ۲/۶۱
(۲) الترمذي: ۱/۲۶۹
(۳) الترمذي: ۱/۲۵۷

نے مجھ سے میرے والد وائل رضی اللہ عنہ کی طرف سے بیان کیا۔ الخ(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ عبد الجبار تو وائل رضی اللہ عنہ سے نہیں سن سکے، البتہ ان کے بھائی علقمہ کو اپنے والد وائل رضی اللہ عنہ سے سماع حاصل ہے اور وہ ان سے حدیثیں نقل کرتے تھے، اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ امام بخاری وغیرہ نے جو بیان کیا کہ عبد الجبار رحمہ اللہ وائل رضی اللہ عنہ کے انتقال کے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے، یہ صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ اس روایت میں ان کا اپنے والد وائل رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ہونا صراحتاً مروی ہے۔

(۴) امام نسائی رحمہ اللہ نے "باب رفع اليدين عندالرفع من الركوع" میں بیان کیا:

"أخبرنا سويد بن نصر أخبرنا عبدالله بن المبارك عن قيس بن سليم العنبري حدثني علقمة بن وائل حدثني أبي... الخ(۲)

اس میں بھی حضرت علقمہ نے وائل رضی اللہ عنہ سے بہ لفظِ "تحديث" روایت بیان کی ہے، جو کہ سماع میں صریح ہے۔

(۴) امام نسائی رحمہ اللہ ہی نے "كتاب القسامة" میں "باب القود" کے تحت حدیثِ علقمہ کے ناقلین کا اختلاف بیان کرتے ہوئے یہ سند بیان کی ہے:

"أخبرنا زكريا بن يحيىٰ قال ثنا عبيدالله بن معاذ قال ثنا أبي قال ثنا أبو يونس عن سماك بن حرب عن علقمة بن وائل حدثه أن أباه حدثه... الخ(۳)

یہی روایت مسلم کے حوالے سے پہلے بیان کی گئی ہے۔

(۵) امام نسائی رحمہ اللہ نے ہی اس کے بعد یہ سند بیان کی ہے:

أخبرنا محمد بن معمر قال ثنا يحيىٰ بن حماد عن أبي عوانة عن إسماعيل بن سالم عن علقمة بن وائل أن أباه حدثهم... الخ(۴)

---

(۱) أبوداود: ۱/۱۰۵

(۲) النسائي: ۱/۱۱۹

(۳) النسائي: ۲/۲۰۷

(۴) النسائي: ۲/۲۰۷

ان میں بھی ''تحدیث'' کی تصریح موجود ہے؛ لہٰذا سماع علقمہ ثابت ہے اور اس کا انکار کرنا ناواقفیت کا نتیجہ ہے اور جن حضرات نے اس کا انکار کیا ہے، ہم ان کو معذور سمجھتے ہیں کہ غالباً علم نہ ہوا ہو۔ واللہ اعلم!

نیز امام ترمذی نے متعدد مواقع پر علقمہ عن وائل بن حجر والی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔ (۱)

اور حافظ رحمہ اللہ نے ''بلوغ المرام'' میں صفتِ صلاۃ کے بیان میں '' أبو داود'' کی روایت ِ علقمہ بن وائل رضی اللہ عنہ کی تصحیح فرمائی ہے، اس پر علامہ نیموی رحمہ اللہ نے فرمایا، کہ ممکن ہے عدمِ سماع کے قول سے بعدِ علم رجوع کر لیا ہو۔ نیز علامہ عظیم آبادی رحمہ اللہ نے '' عون المعبود '' میں لکھا ہے، کہ حق یہ ہے کہ علقمہ نے اپنے باپ سے سنا ہے، پھر لکھا کہ حافظ نے ''التقریب'' میں جو یہ لکھا ہے کہ انھوں نے اپنے والد سے نہیں سنا، یہ بات صحیح نہیں ہے۔ (۲)

## اضطرابِ متن کا رفع

ہم نے ابن خزیمہ کی روایت کے تحت جس کو مؤلف زید مجدہ نے پیش کیا تھا، یہ بتلایا تھا کہ ''مصنف ابن أبي شيبة'' میں یہ روایت ''تحت السرة'' کے اضافے کے ساتھ ہے اور ''مسند بزار'' میں ''عند صدره'' کے الفاظ سے مروی ہے؛ لہٰذا یہاں یہ بحث پھر سامنے آتی ہے کہ یہ روایت اضطراب سے خالی نہیں ہے، تو اس کو کیسے اختیار کیا جائے؟

راقم کہتا ہے:

ہم نے مولانا بنوری کے حوالے سے ''عند صدره'' کے متعلق لکھا تھا، کہ یہ مستقل دوسری طویل حدیث ہے؛ لہٰذا اب ''على الصدر'' اور ''تحت السرة'' کا اضطراب باقی رہ گیا اور یہ معلوم ہے کہ اگر اضطراب دفع ورفع ہو سکتا ہو، تو پھر اس کو بہ طریق تطبیق یا ترجیح رفع کیا جاتا ہے اور ''على الصدر '' اور ''تحت السرة'' میں تطبیق تو ممکن نہیں، البتہ ''تحت السرة'' کی روایت کو سند کے عالی اور قوی ہونے کی وجہ سے ترجیح دی جا سکتی ہے؛ کیوں کہ ہم

---

(۱) دیکھو : الترمذي/ باب ما جاء أن البينة على المدعي:۱/۲۴۹، و باب ما جاء ستكون فتنة كقطع الليل المظلم : ۲/۴۳

(۲) دیکھو : التعليق الحسن: ۱/۹۹، عون المعبود: ۲/۲۹۳

نے روایتِ ابن خزیمہ میں ضعف ثابت کیا تھا کہ اس میں مؤمل بن اسماعیل راوی ہیں، جو کہ ضعیف ہیں اور ابن ابی شیبہ کی سند جیسا کہ ابھی ہم نے بتلایا قوی اور صحیح ہے؛ اس لیے ''تحت السرۃ'' کی روایت کو ترجیح دے کر اضطراب رفع کیا جائے گا، لہٰذا اس سے متن کے اضطراب کی علت ختم ہوگئی۔

## علامہ نیموی رحمہ اللہ کا رجحان اور اس کا جواب

آپ نے ''تحت السرۃ'' کی زیادتی کو اکثر نسخوں میں صحیح ماننے کے بعد ثقات کی مخالفت کی وجہ سے غیر محفوظ قرار دیا ہے۔ (۱)

کیوں کہ بہت سے حفاظ نے جیسا کہ ہم ''ابن خزیمہ'' کی روایت میں بیان کر چکے ہیں، اس زیادتی کو بیان نہیں کیا اور علامہ نیموی رحمہ اللہ نے ''التعلیق الحسن'' میں شاذ کی تعریف یہ کی ہے کہ ثقہ اوثق یا جماعتِ ثقات کی مخالفت کرے، خواہ مخالفت دوسری روایات کے منافی ہو یا منافی نہ ہو۔ (۲)

اس تعریف پر ''تحت السرۃ'' کی زیادتی بھی غیر محفوظ اور شاذ ہوگی؛ مگر اس میں دو وجہ سے کلام ہے: ایک تو اس وجہ سے کہ ابن الصلاح اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ وغیرہ نے روایت میں زیادتی کے قابلِ قبول ہونے میں منافی ہونے اور نہ ہونے کا اعتبار کیا ہے، کہ اگر یہ زیادتی دوسرے ثقہ یا اوثق کی روایت کے منافی ہو (یعنی اس زیادتی کو قبول کرنے سے دوسرے اس سے بڑے ثقہ کی روایت کا مردود ہونا لازم آتا ہو) تو قبول نہیں کی جائے گی اور اگر ایسا نہ ہو، تو پھر قبول کی جائے گی۔ (۳)

اس اصول پر ''تحت السرۃ'' کی زیادتی قبول کی جائے گی؛ کیوں کہ یہ دوسری روایات کے منافی نہیں؛ کیوں کہ دوسرے حضرات حفاظ نے اس زیادتی سے سکوت فرمایا ہے۔ رہی ''ابن خزیمہ''

---

(۱) التعلیق الحسن: ۱/۶۷

(۲) التعلیق الحسن: ۱/۶۷

(۳) مقدمۃ ابن الصلاح: ۴۴، شرح النخبۃ: ۳۳

کی روایت اس کے بارے میں ہم نے بتلایا تھا کہ یہ زیادتی مؤمل کی ہے، جوکہ ضعیف راوی ہیں؛ لہٰذا یہ زیادتی منکر ہوگی اور یہ معلوم ہے کہ ضعیف کی زیادتی مقبول نہیں ہوتی ،جب کہ ثقہ کی زیادتی بھی مطلقاً مقبول نہیں ؛تو ضعیف کی زیادتی کیسے مقبول ہوگی؟(وسیاتی زیادۃ تحقیق)

حاصل یہ ہے کہ علامہ نیموی رحمہ اللہ کی تحقیق پر "تحت السرة" کی زیادتی مقبول نہیں اور امام ابن الصلاح اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ وغیرہ حضرات کے نزدیک ان کی تحقیق پر مقبول ہونا چاہیے، جیسا کہ خود علامہ نیموی رحمہ اللہ نے "تعلیق التعلیق" میں بیان کیا ہے۔

دوسرے اس وجہ سے "تحت السرة" کی مذکورہ زیادتی کو غیر محفوظ اور شاذ قرار دینا خالی از نظر نہیں ؛ کیوں کہ اس کے شواہدات موجود ہیں۔حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت، جس کو ہم عن قریب پیش کریں گے، اس کی شاہد موجود ہے، جس کا درجہ حسن سے کم کا ہرگز نہیں ،جیسا کہ ابھی معلوم ہوگا؛ لہٰذا یہ درجۂ شذوذ سے نکل جائے گی۔نیز حضرت ابو ہریرہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہما کی روایت بھی اس سلسلے میں اس کی شواہدات میں سے ہوگی؛ لہٰذا جب اس کی تقویت شواہد سے ہو رہی ہے،تو پھر اس میں شذوذ کہاں باقی رہا؟ غرض یہ روایت درجۂ شذوذ سے قطعاً نکل جائے گی۔

**كما لايخفى على أولي النهى.**

خلاصہ بحث یہ ہے کہ "ابن أبي شيبة" کی یہ روایت بہ اعتبارِ سند قوی اور بے غبار ہے اور علتِ انقطاع بے اصل ہے۔ كمامر.

البتہ متن میں دو علتیں ہیں: ایک اضطراب کی، جس کا دفعیہ علوِ سند وقوتِ سند سے ہو گیا۔ دوسری علت شذوذ کی ہے، جس کا دفعیہ شواہدات سے ہوگیا؛ لہٰذا یہ بہ اعتبارِ سند و متن قابلِ حجت ہوگئی۔(واللہ اعلم)

اس کے متعلق بعض ابحاث ہم باب کے آخر میں ذکر کریں گے۔

## دوسری حدیث

**« عن علي رضی اللہ عنہ قَالَ :مِنَ السُّنَّةِ وَضْعُ الْكَفِّ عَلَى الْكَفِّ تَحْتَ السُّرَّةِ»** (۱)

(۱) أبو داود ، أحمد:۱/۱۱۰، ابن أبي شيبة:۱/۳۴۲، الدارقطني:۱/۲۸۶، البيهقي: ۲/۳۱

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ: ہاتھ کو ہاتھ پر (رکھ کر) ناف کے نیچے باندھنا سنت ہے۔

یہ حدیث متعدد محدثین نے روایت کی ہے، جیسا کہ اوپر حوالے دیے گئے ہیں اور ان میں امام ابوداود رحمہ اللہ بھی ہیں، ہاں! سنن ابی داود کے بعض نسخوں میں یہ حدیث پائی نہیں جاتی؛ مگر متعدد نسخوں میں موجود ہے، چناں چہ مشہور اہلِ حدیث عالم علامہ شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ نے "عون المعبود" میں لکھا ہے کہ یہ حدیث بعض نسخوں میں پائی نہیں جاتی؛ مگر ابن الاعرابی اور دوسروں کے نسخوں میں ثابت ہے۔ حافظ جمال الدین مزی رحمہ اللہ نے "تحفة الأشراف في معرفة الأطراف" میں فرمایا کہ یہ حدیث ابوسعید الاعرابی اور ابن داسہ ودیگر بہت سے لوگوں کے نسخوں میں موجود ہے۔ (۱)

## حدیث کی سند پر بحث

اس روایت کے دو راویوں پر کلام کیا گیا ہے: ایک راوی عبدالرحمٰن بن اسحاق کوفی واسطی ہیں اور دوسرے زیاد بن زید۔ پہلے راوی عبدالرحمٰن بن اسحاق کوفی واسطی ہیں، جن کی کنیت ابوشیبہ ہے۔ یہ راوی متکلم فیہ ہیں۔ امام نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ وہ بہ اتفاق ائمۂ جرح وتعدیل ضعیف ہیں۔ (۲)

مگر حقیقت یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن اسحاق رحمہ اللہ کی اگر چہ جمہور ائمہ نے تضعیف کی ہے؛ مگر بعض ائمہ نے ان کی توثیق بھی کی ہے، تمام لوگوں نے ان کی تضعیف نہیں کی ہے۔

ابوحاتم رحمہ اللہ نے کہا ہے:

"منكر الحديث ، يكتب حديثه ، ولا يحتج به"

ترجمہ: یہ منکر الحدیث ہیں، ان کی حدیث لکھی جا سکتی ہے اور اس سے احتجاج نہیں کیا جا سکتا۔

اور اسی طرح امام عجلی رحمہ اللہ نے کہا:

---

(۱) عون المعبود: ۲/۳۲۳

(۲) شرح المهذب: ۳/۲۷۰

"ضعيف جائز الحديث ، يكتب حديثه" (١)

ترجمہ: یہ ضعیف، جائز الحدیث ہیں، ان کی حدیث لکھی جا سکتی ہے۔

اور محدثین کے مطابق یہ الفاظ اس راوی کے حق میں بولے جاتے ہیں، جس کی حدیث اگر چہ فی نفسہٖ حجت نہ ہو، لیکن دوسری روایات وشواہدات کی وجہ سے قبول کی جا سکتی ہو۔ (٢)

اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی "جامع" میں فرمایا:

"بعض اہل علم نے حافظے کی وجہ سے عبد الرحمٰن کی تضعیف کی ہے" (٣)

اس میں امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ بعض لوگ ان کی تضعیف نہیں کرتے؛ اسی لیے خود امام ترمذی رحمہ اللہ نے "باب ما جاء في سوق الجنة" میں ان کے طریق سے مروی ایک حدیث کی تحسین بھی فرمائی ہے۔ (٤)

اس طرف حافظ رحمہ اللہ نے "القول المسدد" میں اشارہ کیا ہے، چناں چہ کہا ہے:

"امام ترمذی رحمہ اللہ نے ان کی حدیث کی تحسین کی ہے، باوجود ان کے اس قول کے کہ حافظے کی وجہ سے ان میں کلام کیا گیا ہے" (٥)

نیز حافظ رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"حاکم رحمہ اللہ نے ان کے طریق سے مروی ایک حدیث کی تصحیح کی ہے اور ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے اپنی "صحیح" میں ان کی ایک دوسری حدیث کی تخریج کی ہے، لیکن کہا ہے کہ قلب میں ان (عبد الرحمٰن) سے کچھ ہے" (٦)

لہٰذا عبد الرحمٰن بن اسحاق رحمہ اللہ متفق علیہ ضعیف نہیں؛ بل کہ بعض کے نزدیک یہ حسن الحدیث ہے؛ لہٰذا ان کی حدیث کو مطلقاً ضعیف کہنا صحیح نہیں اور اگر جمہور کے نقطۂ نظر سے دیکھا

---

(١) تهذيب الكمال: ١٦/ ٥١٨، تهذيب التهذيب: ٦/ ١٢٥

(٢) دیکھو: فتح المغيث للسخاوي: ١/ ٣٦٩

(٣) جامع الترمذی: ٢/ ٧٥

(٤) ترمذی: ٢/ ٧٨

(٥) القول المسدد: ٣٥

(٦) القول المسدد: ٣٥

جائے، تو جیسا کہ عرض کیا گیا، ان کی حدیث کا اعتبار وشہادت کے لیے لینا تو بلاشبہ درست ہے۔

دوسرے راوی زیاد بن زید رحمۃ اللہ ہیں، ان کو مجہول کہا گیا ہے، مگر یہ تمام سندوں میں نہیں ہیں؛ بل کہ ابوداود کی سند میں ہیں اور دارِ قطنی وغیرہ نے اس حدیث کو بہ طریق "عبد الرحمٰن عن النعان بن سعد عن علي" بھی روایت کیا ہے اور دو سندوں میں زیاد کو ذکر کیا ہے۔ پس زیاد کی جہالت روایت کی قادح نہ ہوگی، جب کہ دوسرا طریق موجود ہے۔(۱)

## حدیثِ علی رضی اللہ عنہ کا رفعِ حکمی

جب سند کی حیثیت معلوم ہوگئی، تو اب یہ دیکھیے کہ یہ حدیثِ علی رضی اللہ عنہ حکماً مرفوع ہے؛ کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس حدیث میں لفظِ سنت استعمال فرمایا ہے اور محدثین نے صحابی کے قول "السنة كذا" وغیرہ کو مرفوع قرار دیا ہے۔

چناں چہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ فرماتے ہیں:

"وَمِنَ الصِّيَغِ الْمُحْتَمَلَةِ قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: مِنَ السُّنَّةِ كَذَا، فَالْأَكْثَرُ عَلٰى أَنَّ ذٰلِكَ مَرْفُوْعٌ "(۲)

ترجمہ: اور مرفوع ہونے کا احتمال رکھنے والے الفاظ میں سے صحابی کا قول: "من السنة كذا" (یعنی سنت یہ ہے) ہے، پس اکثر (جمہور محدثین اور علما) اس پر ہیں کہ یہ مرفوع ہے۔

اور علامہ نووی رحمۃ اللہ رقم طراز ہیں:

"وَأَمَّا إِذَا قَالَ الصَّحَابِيُّ : أُمِرْنَا بِكَذَا ، أَوْ نُهِيْنَا عَنْ كَذَا ، أَوْ مِنَ السُّنَّةِ كَذَا ؛ فَكُلُّهُ مَرْفُوْعٌ عَلَى الْمَذْهَبِ الصَّحِيْحِ الَّذِيْ قَالَهُ الْجُمْهُوْرُ مِنْ أَصْحَابِ الْفُنُوْنِ"(۳)

ترجمہ: جب صحابی یوں کہے کہ ہمیں اس بات کا امر کیا گیا، یا ہم کو اس

---

(۱) بذل المجهود: ۲/۲۳

(۲) شرح النخبة: ۷۹

(۳) مقدمة شرح مسلم: ۱۷

چیز سے روکا گیا، یا کہے کہ سنت یہ ہے، تو یہ سب کا سب مرفوع ہے، صحیح مذہب کے عتبار سے جس کے جمہور اصحابِ فنون قائل ہیں۔‘‘

معلوم ہوا کہ یہ حدیثِ علی رضی اللہ عنہ موقوف نہیں؛ بل کہ مرفوع ہے، اس کو موقوف کہنا فن سے ناواقفیت ہے؛ بل کہ میں تو یہ کہتا ہوں کہ صحابی کا ’’ فَعَلَ رَسُوْلُ اللّٰه ‘‘ کہنا یا ’’ قَالَ‘‘ کہنا سنیت پر اس قدر صراحت کے ساتھ دلالت نہیں کرتا، جتنا کہ لفظِ سنت اس پر دلالت کرتا ہے؛ کیوں کہ فعل میں احتمال ہے کہ کبھی کبھی کیا ہو، جس سے سنیت کا ثبوت نہیں ہوگا، الا یہ کہ قرائن ہوں، ہاں لفظِ ’’سنت‘‘ کہنا اس پر صراحتاً دلالت کرتا ہے کہ یہ کام آپ نے بہ طورِ عبادت وسنیت کیا ہے۔ (كما لا يخفى على من له أدنى فهم)

غرض یہ کہ یہ روایت بہ اعتبارِ سند درجۂ حسن سے کم نہیں اور بہ اعتبارِ متن اپنے مدعی پر صریح دال ہے، کہ ’’تحت السرة‘‘ ہاتھ باندھنا سنت ہے۔

اس کے علاوہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث سے اس کی تقویت ہوتی ہے، جس سے انکار کرنا تعنت وعناد ہے۔

## تیسری حدیث

« عن أبي هريرة رضي الله عنه قَالَ: أَخْذُ الْأَكُفِّ عَلَى الْأَكُفِّ فِي الصَّلَاةِ تَحْتَ السُّرَّةِ. »

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نماز میں ہتھیلی کو ہتھیلی پر ناف کے نیچے رکھنا ہے۔(۱)

اس کو امام ابوداود رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے، جو ابن الاعرابی کے نسخے میں ہے، اس میں عبدالرحمٰن بن اسحاق رحمہ اللہ ہیں جن پر کلام اوپر گزر چکا۔(۲)

## چوتھی حدیث

« عن أنس رضي الله عنه قال: ثَلَاثٌ مِنْ أَخْلَاقِ النُّبُوَّةِ: تَعْجِيْلُ الإِفْطَارِ

(۱) أبو داود
(۲) عون المعبود: ۳۲۵/۲ ، بذل المجهود: ۲۴/۲

وَتَأخِيْرُ السُّحُوْرِ وَوَضْعُ الْيَدِ الْيُمْنٰى عَلَى الْيُسْرٰى فِيْ الصَّلاةِ تَحْتَ السُّرَّةِ» (۱)

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ تین باتیں اخلاق نبوت میں سے ہیں: افطار میں جلدی کرنا، سحری میں تاخیر کرنا اور نماز میں داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ پر "تَحْتَ السُّرَّةِ"، یعنی ناف کے نیچے باندھنا۔

علامہ نیموی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"اس کی سند سے ہم واقف نہ ہوسکے؛ تاہم شواہدات میں ضعیف بھی داخل ہوجاتے ہیں اور اگر صحیح ہوں تو کلام ہی نہیں" (۲)

## پانچویں حدیث

«عن الحجاج بن حسان قَالَ :سَمِعْتُ أَبَا مِجْلَزٍ أَوْسَأَلْتُهُ قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ يَصْنَعُ ؟ قَالَ: يَضَعُ بَاطِنَ كَفِّ يَمِيْنِهٖ عَلٰى ظَاهِرِ كَفِّ شِمَالِهٖ ، وَ يَجْعَلُهَا أَسْفَلَ مِنَ السُّرَّةِ» (۳)

ترجمہ: حجاج بن حسان رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے حضرت ابو مجلز تابعی سے سنا، یا میں نے خود ان سے سوال کیا کہ کیسے کروں؟ انھوں نے جواب دیا کہ اپنے دائیں ہاتھ کے باطن کو بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھے اور ان (ہاتھوں) کو ناف سے نیچے رکھ لے۔

علامہ نیموی رحمہ اللہ نے کہا:

"اس کو ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اس کی اسناد صحیح ہے" (۴)

اس روایت کو امام ابوداود نے ابن الاعرابی رحمہ اللہ کے نسخے میں تعلیقاً روایت کیا ہے۔

(۱) رواه ابن حزم في المحلى: ۳/۳۰

(۲) التعليق الحسن: ۱/۱۷

(۳) ابن أبي شيبة: ۱/۴۲۷

(۴) آثار السنن: ۱/۱۷

اور "التعليق الحسن" اور "بذل المجهود" میں بہ حوالہ "الجوهر النقي"، "تمهيد لابن عبد البر" سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابو مجلز تابعی رحمہ اللہ کا مذہب "تحت السرة" ہاتھ باندھنے کا تھا۔(۱)

امام بیہقی رحمہ اللہ نے حضرت ابومجلز رحمہ اللہ کا قول "فوق السرة" بتلایا ہے، مگر علامہ ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے "الجوهر النقي" میں کہا کہ اس کی سند بیان نہیں کی؛ تاکہ سند دیکھتے اور ابومجلز رحمہ اللہ کا مذہب "تحت السرة" ہاتھ باندھنے کا تھا، جو بہ سندِ جید آیا ہے۔(۲)

یہ چند احادیث ہیں، بعض مرفوع اور بعض موقوف اور ایک مقطوع ہے۔ ان سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ نماز میں "تحت السرة" ہاتھ باندھنا ثابت ہے، ان میں سے پہلی حدیث کا صحیح ہونا بھی واضح ہو چکا ہے۔

اور دوسری حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حسن ہے اور تیسری حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت بھی حسن سے کم نہیں اور اگر یہ سب روایات ضعیف بھی ہوں، تب بھی ضعیف روایات مختلف ومتعدد طرق سے ثابت ہوں، تو حسن ہو جاتی ہیں۔ پھر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث اور حضرت ابو مجلز تابعی رحمہ اللہ کا اثر، یہ سب مل ملا کر تقویت میں اور اضافہ ہو گیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ "تحت السرة" کی روایات سب ضعیف نہیں، بل کہ صحیح بھی ہیں اور حسن بھی، ضعیف بھی اور سب مل کر تو صحیح کو بھی اصح بنا دیتی ہیں، جن پر احناف عمل کرتے ہیں۔

## ترجیحِ مذہبِ حنفی

اوپر کی تقریر سے احناف کا مستدل اور اس کا صحیح وقوی ہونا ثابت ہو گیا، اب ہم یہاں علی التنزل کہتے ہیں:

اگر علامہ نیموی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ابن ابی شیبہ کی "تحت السرة" کی زیادتی شاذ ہو۔ جیسا کہ "على الصدر" کی زیادتی شاذ ہے، تو جس طرح "تحت السرة" کا ثبوت اس سے نہ ہوگا، اسی طرح "على الصدر" کا ثبوت اس سے نہیں ہوگا۔ اب اس کے علاوہ دیگر

---

(۱) التعليق الحسن: ۱/۷۱، بذل المجهود: ۲/۲۴

(۲) بذل المجهود: ۲/۲۴

روایات کو دیکھا جائے، حضرت ہلب رحمۃ اللہ کی روایت جس کو مؤلف نے اول نمبر پر بیان کیا تھا، یہ بھی غیر محفوظ اور شاذ ہے، جس میں اس کے راوی سماک "علی صدرہ" کے اضافے میں متفرد ہیں، لہٰذا یہ بھی قابلِ احتجاج نہیں ہے۔ اس کے مقابل احناف کے پاس حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، جو حسن ہے، کمامر۔ اور اگر حسن نہ بھی ہو، تو دیگر احادیث سے مل کر حسن ہو ہی جاتی ہے۔

اس کے علاوہ ہلب کی روایت میں سنیت کا بیان مسلم نہیں، ممکن ہے کہ کبھی ایسا کیا ہو، اس کے برخلاف حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت سنیت پر صریح ہے۔ اسی طرح حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی روایت، جس کو مؤلف نے نمبر/۲ پر ذکر کیا تھا، سنیت میں صریح نہیں ہے، بہ خلاف ان روایات کے، جن میں سنیت کو بیان کیا گیا ہے، جیسا کہ اوپر روایات گزر چکی ہیں۔

اگر یوں کہو کہ "علی الصدر" کی روایاتِ ضعیفہ سب مل کر حسن ہو جاتی ہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ احناف کی روایات سب مل کر حسن سے آگے درجہ صحیح میں داخل ہو جاتی ہیں، جب کہ ابن ابی شیبہ کی سند میں کسی کو کلام کی گنجائش ہی نہیں ہے۔

اور اگر ابن خزیمہ کی "علی الصدر" والی روایت میں مؤمل کو ثقہ مان لیا جائے، تو بھی ابن ابی شیبہ کی سند اس سے عالی ہے۔ کمامر تفصیلاً.

اور اگر "علی الصدر" کو زیادتیٔ ثقہ کہو، تو "تحت السرۃ" تو بہ درجۂ اولیٰ اس کا مستحق ہوگا کہ زیادتی ثقہ کہلایا جائے اور قبول کیا جائے۔ جیسا کہ علامہ نیموی رحمۃ اللہ نے بھی "تعلیق التعلیق" میں اس کی تصریح کی ہے؛ لہٰذا جب دونوں زیادتیٔ ثقہ ہوں گے اور ظاہر ہے کہ یہ اضطرابِ متن ہے؛ لہٰذا علوِ اسناد کی وجہ سے "تحت السرۃ" کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

حاصل یہ ہے کہ کسی بھی طرح "تحت السرۃ" پر "علی الصدر" والی روایات کو ترجیح نہیں ہو سکتی۔ فمن ادعی ؛ فعلیه البیان.

## مؤلفِ "حدیث نماز" کے بعض بیانات کا جائزہ

دلائل کی اس گفتگو کے بعد ہم مؤلفِ "حدیثِ نماز" کے چند بیانات کا جائزہ لینا چاہتے ہیں،

جس سے مؤلف صاحب کی صداقت وامانت علمی کا ناظرین اندازہ لگا سکیں گے۔

## حوالہ یا دھوکہ؟

جناب مؤلف صاحب نے ایک عنوان باندھا ہے: ''آپ کے یہاں بھی اس کا ثبوت ہے'' اس کے بعد علمائے احناف پر بے جا الزامات اپنی عادتِ شریفہ کے مطابق لگانے کے بعد علامہ عینی رحمہ اللہ کی ''عمدة القاري'' سے نقل کیا کہ ''امام شافعی رحمہ اللہ نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت سے حجت پکڑی ہے، جس کی ابن خزیمہ نے تخریج کی ہے کہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی، آپ نے دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر اپنے سینے پر رکھا''(۱)

**جواب:** ہم پہلے بھی مؤلف کی اس قسم کی تلبیسات اور ہیر پھیر پر عرض کر چکے کہ حنفیہ کی کسی کتاب میں کسی امام کا مسلک بیان کرنے سے اس کو ہمارا مسلک سمجھ لینا یا دوسروں کو سمجھانا جہالت یا تلبیس ہے۔

علامہ عینی رحمہ اللہ تو امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب اور ان کی دلیل بیان کر رہے ہیں، نہ کہ احناف کا مذہب؛ پھر احناف کے یہاں اس کا ثبوت کہاں اور کیسے ہوا؟ کیا یہ علمی امانت ودیانت کے تقاضے کے خلاف نہیں؟ اور کیا یہ جھوٹ میں داخل نہیں؟

## تردید یا تائید؟

مؤلف نے لکھا ہے:

> ''صاحبِ ''ہدایہ'' نے ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے ثبوت میں جو روایت بیان کی ہے، اس پر علامہ عینی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ''هٰذَا قَوْلُ عَلِيِّ بْنِ أَبِيْ طَالِبٍ رضی اللہ عنہ، وَإِسْنَادُهٗ اِلَى النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم غير صحيح''(۲)

---

(۱) حدیثِ نماز:۶۵

(۲) حدیثِ نماز:۶۵

ترجمہ: یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور اس کی سند نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک صحیح نہیں ہے۔

**جواب:** میں کہتا ہوں کہ مؤلف کو اس عبارت سے کیا فائدہ اور احناف کو کیا ضرر ہوا؟ کیوں کہ علامہ عینی رحمہ اللہ کے بیان کا یہ مطلب ہے کہ صاحب "ہدایہ" نے "لقوله عليه السلام" کہا تھا کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے۔ اس پر علامہ عینی نقد کر رہے ہیں کہ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقولہ ہے، اس کی سند میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک بڑھانا صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے۔ اور ہم پہلے اس پر بحث کر چکے ہیں کہ یہ مقولہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ہی ہے، مگر مرفوع میں داخل ہے۔

چناں چہ علامہ عینی رحمہ اللہ کا جو مقولہ مؤلف نے نقل کیا ہے، اس کے بعد علامہ عینی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

"وقول علي رضي الله عنه: "إِنَّ مِنَ السُّنَّةِ" هٰذَا اللَّفْظُ يَدْخُلُ فِي الْمَرْفُوْعِ عِنْدَهُمْ"(۱)

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ فرمانا کہ "یہ سنت ہے"۔ یہ لفظ محدثین کے یہاں مرفوع میں داخل ہو جاتا ہے۔

اب غور فرمایئے کہ یہ احناف کی تائید کر رہے ہیں یا تردید کر رہے ہیں، اس صورت میں مؤلف کو اس سے کیا فائدہ ہوا اور احناف کو اس سے کیا ضرر ہوا؟

## تضعیف یا توثیق؟

پھر مؤلف نے لکھا ہے:

"حدیثِ پیغمبر تو ہے ہی نہیں، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا بھی قول ہے یا نہیں؟ اس پر علامہ عینی رحمہ اللہ جرح وتنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "وَلٰكِنَّ الَّذِيْ رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ فِيْهِ مَقَالٌ لِأَنَّ فِيْ سَنَدِهِ عبدالرحمن بن إسحاق الكوفي، قَالَ أحمد: لَيْسَ بِشَيْءٍ مُنْكَر الْحَدِيْثِ"

(۱) عمدة القاري: ۱۵/۳

ترجمہ: جو قول حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اس میں کلام ہے؛ کیوں کہ اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن اسحاق کوفی ہیں۔ امام احمد رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ شخص بالکل نکما ہے اور منکر الحدیث (بات کرنے میں بڑا خراب ہے) ہوسکتا ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نام سے اسی نے یہ روایت گھڑلی ہو) اس کے بعد علامہ عینی رحمہ اللہ نے ایک دو نہایت ہی ضعیف ثبوت نرم انداز میں ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے بیان کیے، مگر زورِ بیان سینے پر ہاتھ باندھنے کے دلائل ہی میں ہے‘‘(۱)

**جواب:** راقم کہتا ہے کہ علامہ عینی رحمہ اللہ یہاں حدیثِ علی رضی اللہ عنہ پر جرح وتنقید نہیں کررہے ہیں، اگر ایسا ہی سمجھا ہے؛ تو یہ مؤلف کی فہم ناقص کا نتیجہ ہے، جس کی داد ہم پہلے بھی کئی جگہ دے چکے ہیں؛ بل کہ حقیقت یہ ہے کہ علامہ عینی رحمہ اللہ اول تو یہ بیان کررہے ہیں کہ اس حدیث میں عبدالرحمٰن رحمہ اللہ کی وجہ سے کلام ہوا ہے، اس کے بعد ہی فوراً اس کا جواب دے رہے ہیں، جس کو نقل کرنے میں مؤلفِ ’’حدیثِ نماز‘‘ کو یہ اندیشہ محسوس ہو رہا تھا کہ حقیقت سب کے سامنے کھل کر آجائے گی اور اپنی بات بنائے نہ بنے گی؛ لہٰذا اس جواب کو ہی اُڑا دیا؛ مگر اہلِ انصاف کا تو یہ رویہ نہیں ہوتا! اے کاش انصاف کا نعرہ لگانے والے انصاف کا خون نہ کرتے اور حق کی تلاش کے دعوے دار حق کا گلا نہ گھونٹتے؛ تو کیا ہی خوب ہوتا؟!!

لیجیے! علامہ عینی رحمہ اللہ مذکورہ عبارت کے بعد خود اس کا جواب اِن الفاظ میں دے رہے ہیں:

’’ قلتُ: روی أبوداود، و سکت علیه، و یعضده ما رواه ابن حزم من حدیث أنس رضی اللہ عنہ : من أخلاق النبوة وضع الیمین علی الشمال تحت السرة‘‘(۲)

---

(۱) حدیثِ نماز:۶۶

(۲) عمدة القاری :۳/۱۵

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ ابوداود نے (حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث) روایت کی اور اس پر سکوت کیا (جو ان کے نزدیک راویت کے قابلِ حجت ہونے کی علامت ہے) اور اس کی تائید اور تقویت اس روایت سے ہوتی ہے، جس کو علامہ ابن حزم رحمہ اللہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ اخلاقِ نبوت میں سے دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے باندھنا ہے۔

حاصلِ جواب یہ ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر یہ منکر الحدیث ہیں، تو امام ابوداود رحمہ اللہ کے نزدیک یہ قابلِ حجت ہیں؛ اسی لیے تو انھوں نے سکوت کیا اور اگر یہ ضعیف ہی ہیں، تو اس کی تائید مذکورہ بالا حدیثِ انس رضی اللہ عنہ سے ہوتی ہے، لہٰذا یہ ضعف ختم ہوگیا۔

## انتباہ!

علامہ عینی رحمہ اللہ نے امام ابوداود رحمہ اللہ کا سکوت بیان کیا ہے، مگر میرے نزدیک اس میں اشکال وکلام ہے؛ کیوں کہ امام ابوداود رحمہ اللہ نے اگر چہ حدیثِ علی رضی اللہ عنہ پر کلام نہیں کیا اور سکوت کیا ہے؛ مگر حدیثِ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں عبدالرحمٰن کی وجہ سے کلام کیا ہے اور امام احمد رحمہ اللہ سے ان کی تضعیف نقل کی ہے، جیسا کہ ابن الاعرابی کے نسخے میں ہے؛ لہٰذا عبدالرحمٰن امام ابوداود رحمہ اللہ کے نزدیک ضعیف ہوں گے؛ مگر اس سے علامہ عینی رحمہ اللہ کا جواب مخدوش نہیں ہوتا؛ کیوں کہ جواب کا خلاصہ یہ ہوگا کہ یہ عبدالرحمٰن ضعیف بھی ہوں، تو ان کی حدیث کی مؤید و شاہد ابن حزم رحمہ اللہ کی روایت انس رضی اللہ عنہ ہے؛ لہٰذا ضعف ختم ہوگیا۔ **فافهم ولاتعجل بالرد والقبول.**

## ابن امیر الحاج کی تقلید

مؤلف نے علامہ ابن امیر الحاج رحمہ اللہ کی "شرح المنية" سے مندرجہ ذیل عبارت اپنے ترجمے کے ساتھ بہ حوالہ "الفتاوی ثنائية" نقل کی ہے:

" إن الثابت من السنة وضع اليمين على الشمال ، ولم يثبت حديث تعيين المحل الذي يكون فيه الوضع من البدن إلاحديث

وائل‘‘ (ملخصاً)

ترجمہ: بے شک سنت سے ثابت ہے سیدھا ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھنا، مگر ایسی کوئی بات پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتی، جس کی رو سے بدن کے کسی خاص مقام پر ہاتھوں کا رکھنا واجب ہو، سوائے وائل کی حدیث کے (جس میں سینے پر ہاتھ باندھنے کی سنت کا بیان ہے۔ (۱)

**جواب:** میں کہتا ہوں کہ اسی طرح کی بات علامہ ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ نے ’’البحر الرائق‘‘ میں کہی ہے اور ان حضرات نے یہ بات ان کے پیشِ نظر دلائل کے لحاظ سے کہی ہے، ان کے سامنے ایک تو یہ اثر تھا، جس میں ہے کہ تین باتیں ’’سننِ مرسلین‘‘ میں سے ہیں اور ان میں سے ایک تحت السرۃ ہاتھ باندھنا ہے۔ دوسرے حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث جس میں سینے پر ہاتھ باندنے کا ذکر ہے، ان دو کے درمیان موازنہ کرتے ہوئے انھوں نے یہ بات لکھی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان دو احادیث میں سے حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث کے سوا دوسری حدیث ہاتھ باندھنے کے مقام و محل کو بتانے والی ثابت نہیں، لہٰذا ممکن ہے کہ ان حضرات کے پیشِ نظر صرف یہی دو احادیث ہوں اور دوسری احادیث نہ ہوں، اس لیے یہ بات بہ طور حصرِ اضافی کہی ہو اور جیسا کہ اوپر بھی عرض کیا ہے، مصنف ابن ابی شیبہ کا وہ نسخہ، جس میں ’’تحت السرۃ‘‘ کی زیادتی وارد ہے، وہ بعض کے پاس نہیں تھا؛ لہٰذا ان کی بات کو حصرِ حقیقی سمجھ کر یہ مطلب لینا کہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث کے سوا دنیا میں کوئی حدیث ثابت نہیں، ان کی مراد کے خلاف ہے۔

پھر علامہ ابن امیر الحاج اور علامہ ابن نجیم مصری رحمہما اللہ کا مقام حدیث کی جانچ پرکھ میں اس قدر بڑا نہیں ہے، کہ ان کی بات کو اس سلسلے میں حرفِ آخر مان لیا جائے، جب کہ ہمیں معلوم ہے کہ ان حضرات کی یہ بات مخدوش ہے؛ کیوں کہ مذکورہ حدیث وائل جرح سے خالی نہیں اور اس سلسلے میں دوسری حدیث ثابت بھی ہے، جیسا کہ اوپر گزرا ہے، لہٰذا صاحبِ ’’حدیثِ نماز‘‘ کے لیے بلا تحقیق ان کی بات کو مان کر اندھی تقلید کے جرم کا ارتکاب کیوں کر جائز ہو گیا؟

---

(۱) حدیثِ نماز: ٦٦

## جھوٹ کا بدترین نمونہ

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ''عین الھدایۃ'' کے حوالے سے نقل کیا ہے:

''ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی حدیث بہ اتفاق ائمۂ محدثین ضعیف ہے''(۱)

راقم کہتا ہے کہ مؤلف نے یہاں بھی حسبِ معمول ''جھوٹ'' کا سہارا لیا ہے: اولاً تو علامتِ واوین ('' '') سے یہ تأثر دیا کہ بعینہٖ یہ عبارت ''عین الھدایۃ'' میں ہے، حالاں کہ ایسا نہیں؛ بل کہ وہاں پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ''السنة وضع الكف الخ'' والی حدیث بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس روایت کے ضعیف ہونے پر ائمۂ حدیث متفق ہیں۔

مگر مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس عبارت میں لفظ ''اس روایت'' کے بہ جائے ''ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی حدیث'' لکھ کر یہ دھوکہ دینا چاہا ہے کہ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی جتنی حدیثیں ہیں، ان کو ضعیف قرار دیا ہے؛ حالاں کہ یہ محض جھوٹ ہے۔ کسی ایک حدیث کے ضعیف ہونے سے اس باب کی تمام احادیث کیوں ضعیف ہوجائیں گی؟!

ثانیاً: خود ''عین الھدایۃ'' میں علامہ نووی رحمہ اللہ کے مذکورہ قول کے بعد لکھا ہے:

''لیکن ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں بہ طریقِ ابراہیم بن ادہم بلخی رحمہ اللہ (جو اولیائے مشائخ میں سے معروف ہیں) زیرِ ناف ہاتھ باندھنا مرفوع حدیث سے ثابت ہے اور اس کی اسناد میں کوئی کلام نہیں، سوائے اس کے کہ علقمہ نے ابن مسعود سے سنا، یا نہیں؛ تو اس میں امام ترمذی رحمہ اللہ کی شہادت کافی ہے، کہ سماع ثابت ہے، پس روایت صحیح ہے''(۲)

غور کیجیے کہ صاحبِ ''عین الھدایۃ'' علامہ نووی رحمہ اللہ کا قول ذکر کر کے اس کے بعد اپنی تحقیق پیش کر رہے ہیں؛ مگر ان کی تحقیق کو چھپا کر ان کی طرف وہ قول منسوب کر رہے ہیں، جو ان کا نہیں؛ بل کہ ان کے نقطۂ نظر کے خلاف ہے، معلوم نہیں کہ کس طرح کی یہ اہلِ حدیثیت ہے؟

---

(۱) حدیثِ نماز: ۶۷

(۲) عین الھدایۃ: ۱/۴۵۰

پھر یہ بھی عجیب ہے کہ صحیح حدیث سامنے آجانے کے باوجود اس پر پردہ ڈالنا چاہتے ہیں اور احناف کی عبارتوں میں ترمیم کر کے لوگوں کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں اور اہلِ حدیث اور منصف اور خداترس ہونے کے دعوے دار بھی ہیں۔ **لاحول ولاقوة إلا بالله.**

## جھوٹ کا دوسرا نمونہ

عربی "حاشية الهداية" کے حوالے سے مؤلف نے حدیثِ علی رضی اللہ عنہ کے متعلق نقل کیا:

"**ضعيف متفق على ضعفه**" اس کا مطلب آگے یہ لکھا ہے کہ "ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی روایت ضعیف ہے اور اس پر تمام اماموں کا اتفاق ہے"۔(۱)

**جواب:** راقم کہتا ہے کہ یہ بھی دھوکہ اور تلبیس ہے، وہاں "**متفق على ضعفه**" کے بعد "**كذا قال النووي**"، (یعنی یہ علامہ نووی رحمہ اللہ کا قول ہے) لکھا ہے۔

اور مؤلف اس قول کو احناف کی جانب منسوب کر رہے ہیں، یہ اور بات ہے کہ انھوں نے اس کو نقل کیا اور خاموش رہے؛ مگر تنبیہ بھی کی کہ یہ علامہ نووی رحمہ اللہ کا قول ہے۔

دوسرے "**ضعفه**" میں ضمیر کا مرجع خاص حدیثِ علی رضی اللہ عنہ ہے جیسا کہ ظاہر ہے؛ مگر مؤلف نے "ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی روایت" کو اس کا مرجع بنایا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس باب کی سب روایات ضعیف ہیں، کیا یہ تلبیس نہیں؟ اور حق چھپانا نہیں؟

اور ہم نے علامہ نووی رحمہ اللہ کے قول کا جواب اوپر مفصلاً دے دیا ہے، اگر چہ محشی "ہدایہ" حنفی کو اس کا علم نہ ہوا اور وہ خاموش رہے، تو مذہبِ احناف پر اس سے کیا اثر اور اس سے کیا ضرر؟

## تقلیدِ محض

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے "**عين الهداية**" اور "شرحِ وقایہ اردو" کے حوالے سے نقل کیا کہ سینے پر ہاتھ باندھنے کی حدیث قوی ہے۔(۲)

---

(۱) حدیثِ نماز: ۶۷

(۲) حدیثِ نماز: ۶۷

**جواب:** مگر مؤلف اس عبارت سے پہلے یہ بھی پڑھ لیتے اور اس کا جواب دیتے، تو اپنے مذہب کی کوئی خدمت ہوتی؛ مگر مقصود تحقیق اور تلاشِ حق نہیں؛ اس لیے جو دل چاہا لے لیا اور جو چاہا چھوڑ دیا۔ "عین الہدایہ" میں مذکورہ عبارت سے پہلے یہ عبارت بھی ہے:

"لیکن ظاہر ہے کہ حدیثِ وائل میں متیقن ایک مرتبہ نماز کا فعل ہے اور صرف اس قدر سے سنت ہونا ثابت نہیں ہوتا" (۱)

مؤلف نے اس سے قطعِ نظر حدیث کی قوت کو نقل کر دیا؛ حالاں کہ اس حدیث سے "سنیت" کا اثبات نہیں ہوسکتا۔ دوسرے اس حدیث کی قوت ان حضرات نے بھی غالباً علامہ شوکانی رحمہ اللہ وغیرہ کی نقول پر اعتماد کر کے بیان کر دی ہوگی، جس کی حقیقت ہم اوپر واضح کر چکے ہیں اور اگر انھوں نے ہی کہی ہے، تب بھی ہمیں اس سے اتفاق نہیں، جب تک کہ مذکورہ بالا علل اس کے ختم نہ ہو جائیں۔ تیسرے انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی سند کے مقابلے میں اس حدیث کی سند کو قوی بتلایا ہے، جس پر مفصل بحث اوپر گزر گئی، لیکن "مصنف بن ابی شیبہ" کی حدیث ِوائل، جس کی صحت اوپر ثابت کر چکا ہوں، اس کے مقابلے میں اس کو قوی نہیں کہا۔ الغرض یہ حضرات حنفیہ، مذہبِ احناف کے مقابلے میں آپ کی تائید نہیں کر رہے ہیں، خوب سمجھ لیں۔

## محشی ہدایہ کی غلط فہمی

حاشیہ "هداية" سے مؤلف نے یہ عبارت نقل کی ہے:

**"هذا تعليل بمقابلة حديث وائل فيرد ، و حديث علي لايعارضه لماذكرنا من ضعفه"**

ترجمہ: ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کو بیان کرنا بڑی ہیرا پھیری ہے، حضرت وائل کی حدیث کے مقابلے میں، یہ مردود ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ والی روایت اس کے مقابل و معارض ہو ہی نہیں سکتی؛ کیوں کہ اس کا کمزور ہونا ہم نے خود بیان کر دیا ہے۔ (۲)

---

(۱) عین الهداية: ۱/۴۵۰

(۲) حدیثِ نماز: ٦٧

**جواب:** سب سے پہلے یہ دیکھیے کہ مؤلف نے ”**ھذا تعلیل**“ کا ترجمہ کیا ہے: ”بڑی ہیرا پھیری“ حالاں کہ یہ ترجمہ بالکل غلط ہے؛ کیوں کہ تعلیل کے معنی علت اور وجہ بیان کرنے کے ہیں اور یہاں محشی کا مقصد یہ ہے کہ صاحبِ ”ہدایہ“ نے نماز میں ہاتھوں کو ناف کے نیچے باندھنے کی، جو عقلی وجہ اور علت یہ بیان کی ہے کہ ”اس میں تعظیم ہے اور یہی مقصود ہے“، یہ علت اپنی رائے اور قیاس سے بیان کرنا حدیثِ وائل کے مقابلے میں مردود ہے؛ کیوں کہ حدیث کے سامنے قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، رہی حدیثِ علی رضی اللہ عنہ، تو وہ ضعیف ہونے کی وجہ سے حدیثِ وائل کے معارض نہیں بن سکتی۔

اب رہا محشی کا اعتراض؛ تو میں کہتا ہوں کہ یہاں محشی کو غلط فہمی ہوئی ہے؛ کیوں کہ صاحبِ ”ہدایہ“ نے یہ تعلیل حدیثِ وائل کے مقابلے میں نہیں کی ہے؛ بل کہ حدیثِ علی رضی اللہ عنہ کی موافقت میں کی ہے؛ اس لیے کہ صاحبِ ”ہدایہ“ نے اس جگہ حدیثِ وائل کا کوئی ذکر ہی نہیں کیا ہے، تو یہ تعلیل اس کے مقابلے میں کیوں کر ہوسکتی ہے؟ لہٰذا یہ حدیث کے مقابلے میں رائے وقیاس نہیں ہے؛ بل کہ حدیثِ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی موافقت میں تعلیل ہے، یعنی اس کی حکمت وعلت کا بیان ہے۔

رہا محشی کا یہ کہنا کہ حدیثِ علی ضعیف ہونے کی وجہ سے حدیثِ وائل کے معارض نہیں ہوسکتی، اس کا جواب اوپر ہو چکا کہ حدیثِ وائل بھی ان علل کی وجہ سے جن کو ہم نے بیان کیا، اس قابل نہیں کہ اس سے احتجاج کیا جاسکے، پھر حدیثِ علی تو اولاً ضعیف نہیں کہ نا قابلِ احتجاج ہو، جیسا کہ بیان ہوا۔ دوسرے اگر ضعیف بھی ہو، تو اس کے شواہدات بھی موجود ہیں؛ چناں چہ علامہ عبدالحی صاحب رحمہ اللہ نے اس کے شواہد ”السعایة“ میں بیان کیے ہیں۔ (۱)

اس کے علاوہ احناف کا مسلک کوئی حدیثِ علی رضی اللہ عنہ ہی پر منحصر نہیں، جب کہ ”مصنف بن ابی شیبہ“ کی صحیح حدیث، احناف کے لیے حجت اور شافی وکافی ہے؛ لہٰذا اگر حدیثِ علی رضی اللہ عنہ ضعیف بھی ہے، تو کیا ہوا؟

## حدیثِ علی رضی اللہ عنہ مرفوع حکمی ہے

مؤلف نے اس کے بعد ”شرحِ وقایہ اردو“ سے اور ”ہدایہ“ کے بین السطور سے بھی نقل کیا

(۱) دیکھو! السعایة: ۱۵۶/۲

کہ ”یہ حدیثِ علی رضی اللہ عنہ مرفوع نہیں“(۱)

**جواب:** اس کا جواب دیا جاچکا ہے کہ یہ لفظاً مرفوع نہیں ہے، لیکن حکماً مرفوع ہے اور حضراتِ احناف کے نفی کرنے سے مقصود یہ ہے، کہ جن لوگوں نے اس کو قولِ رسول کہا ہے، یہ غلط ہے؛ کیوں کہ یہ قولِ رسول نہیں؛ بل کہ قولِ علی رضی اللہ عنہ ہے، جس میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل وطریقہ بیان کر رہے ہیں؛ ورنہ وہ مطلقاً اس کے مرفوع ہونے کے منکر نہیں ہیں۔

## کتبِ حدیث کی درجہ بندی - ایک علمی بحث

مؤلف نے ”عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية“ سے بھی حدیثِ علی رضی اللہ عنہ کا ضعف نقل کیا ہے، جس کا جواب کئی مرتبہ ہو چکا۔

مولانا عبدالحی صاحب رحمہ اللہ نے ”عمدة الرعاية“ میں ”مصنف بن أبي شيبة“ کی حدیثِ وائل، جس پر تفصیلی گفتگو ہم اوپر کر چکے ہیں، نقل کر کے اسی کی تصحیح بھی فرمائی اور فرمایا:

> ”اگر تم کہو کہ اس حدیث میں علتِ انقطاع ہے؛ کیوں کہ علقمہ نے اپنے باپ سے نہیں سنا؛ بل کہ اپنے باپ کے انتقال کے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے، تو میں اس کا جواب دوں گا کہ یہ بعض محدثین کا قول ہے اور صحیح یہ ہے کہ چھ ماہ بعد پیدا ہونے والا علقمہ کا بھائی عبدالجبار ہے، لیکن علقمہ نے اپنے باپ سے حدیث بیان کی اور ان سے سنا ہے، جیسا کہ ”سنن النسائي“ اور ”الجامع للترمذي“ مطالعہ کرنے والے پر مخفی نہیں ہے...... بالجملہ ہاتھوں کو ناف کے نیچے باندھنا، جیسا کہ گمان کرنے والے لوگ گمان کرتے ہیں، بے دلیل نہیں ہے“(۲)

صاحبِ ”حدیث نماز“ اس صریح دلیل کو پڑھ کر خبط الحواسی میں مبتلا ہو گئے اور جب کوئی علت سمجھ میں نہ آئی، تو پھر دوسرا طریقہ اختیار کیا اور کہا:

> ”مصنف بن ابی شیبہ“ کی یہ روایت ہے، جسے آپ کے مسلکِ حنفی میں

---

(۱) حدیثِ نماز: ۶۷

(۲) عمدة الرعاية: ۱/۱۶۵

تیسرے درجے کی کتاب قرار دیا گیا ہے، جسے صحیح کتابوں کے مقابلے میں قبول نہیں کیا جاسکتا، اس کے علاوہ اس روایت میں انقطاع بھی بعض محدثین بتلاتے ہیں‘‘(۱)

لاحول ولاقوۃ الا باللہ! جب حدیث صحیح سامنے آگئی، تو اب کتبِ حدیث کا درجہ بیان کر کے حدیث سے اعراض کے کیا معنے؟ کیا اسی کا نام اہلِ حدیث ہونا ہے؟ کیا کسی حدیث میں اس درجہ بندی کا ذکر ہے؟

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ بعض علما نے اگرچہ کتبِ احادیث میں ترتیب قائم کی ہے کہ بخاری و مسلم سب سے مقدم اور ان کی احادیث اصح، پھر جو صرف بخاری میں ہو، پھر وہ جو صرف مسلم میں ہو، پھر وہ جو بخاری و مسلم کی شرط پر ہو، وغیرہ۔ اس طرح دیگر کتابوں کی ترتیب اور ان کے طبقات بیان کیے ہیں کہ فلاں فلاں طبقۂ اولیٰ میں، فلاں فلاں طبقۂ ثانیہ میں، فلاں فلاں طبقۂ ثالثہ میں شمار ہوتی ہیں وغیرہ۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کچھ تفصیل سے اس مسئلے کی بھی وضاحت کردی جائے؛ تاکہ حقیقت سامنے آجائے۔

جن حضرات نے مذکورہ بالا ترتیبِ کتب قائم فرمائی ہے، یہ دراصل رواۃِ حدیث کے شرائط کے لحاظ سے ہے۔ اگر راوی ان شروطِ مقررہ پر پورا پورا اتر آتا ہے، تو حدیث کو اصح یا صحیح کہا جاتا ہے اور جن کتب میں اس کی جتنی رعایت کی گئی، اسی لحاظ سے اس کا درجہ اور ترتیب قائم کردی گئی۔

چناں چہ امام بخاری رحمہ اللہ کی ’’الجامع الصحیح‘‘ کو ’’اصح الکتب‘‘ کہنا اسی وجہ سے ہے کہ ان کے شرائط سخت تھے اور اس پر انھوں نے شدت کے ساتھ عمل کیا، پھر دوسرا نمبر امام مسلم رحمہ اللہ کی ’’الجامع‘‘ کا ہے... الخ؛ کیوں کہ امام بخاری و امام مسلم رحمہما اللہ راوی کی صداقت و ثقاہت کے ساتھ ساتھ اور بھی دیگر امور کی رعایت فرماتے ہیں، مثلاً راوی کا کثیر الملازمہ و طویل الصحبۃ ہونا وغیرہ۔

اور دوسرے ائمہ ان اشیا کو کچھ ضروری خیال نہیں کرتے، جس کی وجہ سے انھوں نے اس کا خیال نہیں کیا۔ پھر خود امام بخاری و مسلم کے درمیان بعض شروط میں اختلاف ہے، مثلاً قبولیتِ

(۱) حدیثِ نماز: ۶۸

عنعنہ میں امام بخاری رحمہ اللہ کم ازکم ایک مرتبہ کی ملاقات کوضروری قرار دیتے ہیں اور امام مسلم رحمہ اللہ اس کا شدت کے ساتھ رد کرتے ہیں اور صرف معاصرت کو کافی قرار دیتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ شرائطِ رواۃ پر صحت اور اصحیت کا مدار ہے، اسی پر کتبِ احادیث کی ترتیب کا مدار بھی ہے، یہی وجہ ہے کہ ''بخاری'' و''مسلم'' کو صحیح کہنے کے باوجود علمائے حدیث نے تصریح کی ہے کہ ''بخاری'' و''مسلم'' میں بھی بعض ضعیف روایات ہیں۔

چناں چہ حضرت شیخ الحدیث زکریا صاحب رحمہ اللہ نے بعض مشائخ سے نقل کیا ہے:

**" لایخفی أن في صحیح البخاري من الأحادیث ما ھو صحیح بالاتفاق وضعاف بالاتفاق ، وتختلف فیھما ؛ حتی أن البخاري نفسه صرح في الکتاب بالنسبة ببعض الأحادیث أنه لایصح "**(۱)

ترجمہ: یہ بات مخفی نہیں کہ ''صحیح بخاری'' کی احادیث میں وہ حدیثیں بھی ہیں، جو بالاتفاق صحیح ہیں اور وہ بھی ہیں، جو بالاتفاق ضعیف ہیں اور صحت وضعف میں مختلف بھی ہیں، حتی کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے خود کتاب میں بعض احادیث کی نسبت تصریح کی ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے۔

نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''صحیحین'' کی احادیث کو مفیدِ علمِ یقینی اور راجح ثابت کرتے ہوئے فرمایا:

**''علی أن ھذا یختص بما لم ینتقده أحد من الحفاظ مما في الکتابین''**(۲)

ترجمہ: یہ ترجیح اور مفیدِ علمِ نظری ہونا، ان احادیث کے ساتھ خاص ہے، جن پر حفاظِ حدیث نے طعن وتنقید نہ کی ہو۔

اور امام مسلم رحمہ اللہ نے تو خود ''مقدمۂ مسلم'' میں بیان فرمایا:

''ہم اپنی کتاب میں تین قسم کے لوگوں سے روایت بیان کریں گے، پھر

---

(۱) مقدمة أوجز المسالك:۸۷

(۲) شرح النخبة:۱۹

تیسری قسم میں ضُعفا کو داخل کیا ہے (اگر چہ یہ متابعات ہی میں ہو)‘‘(۱)

حاصل یہ ہے کہ ترتیبِ کتب اور اصحیتِ احادیث کا مدار رواۃ پر ہے، خواہ وہ ’’بخاری‘‘ میں ہوں یا کسی اور کتاب میں ہوں اور اگر ’’بخاری‘‘ میں ہی ہونا، یا ’’مسلم‘‘ میں ہی ہونا، کوئی اصل رکھتی، تو ابن حجر رحمہ اللہ کو تخصیص کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

علامہ نووی رحمہ اللہ نے بھی ’’صحیحین‘‘ کی احادیث کے مفیدِ علمِ ضروری ہونے پر رد کرتے ہوئے لکھا ہے:

**’’فإن أخبار الآحاد التي في غيرهما يجب العمل بها إذا صحّت أسانيدها ، ولاتفيد إلا الظن ، فكذا الصحيحان فإنما يفترق الصحيحان وغيرهما من الكتب في كون ما فيهما صحيحاً لايحتاج إلى النظر فيه ؛ بل يجب العمل به مطلقاً، وماكان في غيرهما لايُعْمَلُ به حتى ينظر و توجد فيه شروط الصحيح‘‘(۲)**

ترجمہ: اخبارِ آحاد جو ’’صحیحین‘‘ کے علاوہ دوسری کتب میں ہوں، ان پر بھی عمل واجب ہے، جب کہ ان کی سندیں صحیح ہوں اور یہ (اخبارِ آحاد) صرف مفیدِ ظن ہوتی ہیں، پس اسی طرح ’’صحیحین‘‘ بھی (صرف مفیدِ ظن ہوں گی) ہاں ’’صحیحین‘‘ اور دوسری کتب میں صرف یہ فرق ہوگا کہ ’’صحیحین‘‘ کی احادیث جو صحیح ہیں محتاج الی النظر نہیں؛ بل کہ مطلقاً اس پر عمل واجب ہے اور جو احادیث دوسری کتابوں میں ہیں، ان پر عمل نہیں کیا جائے گا، جب تک کہ (سند میں) نظر نہ کی جائے اور اس میں شروطِ صحیحہ نہ پائی جائیں۔

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے بھی اس مسئلے پر بحث فرمائی ہے اور لکھا:

**’’وقول من قال: ’’ أصح الأحاديث ما في الصحيحين ، ثم ما تفرد به البخاري، ثم ما انفرد به مسلم ، ثم ما اشتمل على**

---

(۱) دیکھو: مقدمة مسلم: ۱/۲

(۲) مقدمة شرح مسلم: ۱۵

**شرطهما من غيرهما، ثم ماشتمل على شرط أحدهما " تحكم لايجوز التقليد فيه ؛ إذ الأصحية ليس إلا لاشتمال رواتهما على الشروط التي اعتبراها"(۱)**

ترجمہ: جس نے یہ کہا کہ "اصح الاحادیث وہ ہیں، جو"صحیحین" میں ہوں، پھر وہ جو صرف "بخاری" میں ہوں، پھر وہ جو صرف "مسلم" میں ہوں، پھر وہ جو "بخاری" و "مسلم" کی شرط پر ہوں، پھر وہ جو صرف 'بخاری' کی شرط پر ہوں، پھر وہ جو صرف "مسلم" کی شرط پر ہوں"۔ یہ تحکم (دعویٰ بلا دلیل) ہے، اس میں تقلید جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ اصحیت کا مدار، راویوں کا ان شروط پر اتر آنا ہے، جن کا امام بخاری و امام مسلم رحمہما اللہ نے بھی اعتبار کیا ہے۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ نے بھی یہی بات فرمانے کے بعد لکھا ہے:

**" فإذا فرض وجود تلك الشروط في رواة حديث في غير الكتابين أفلا يكون الحكم بأصحية ما في الكتابين عينَ التحكم"(۲)**

ترجمہ: جب ان شرائط کے "صحیحین" کے علاوہ (دوسری کتب) کی حدیث کے رواۃ میں پائے جانے کو فرض کیا جائے، تو کیا "صحیحین" کی احادیث ہی پر اصحیت کا حکم لگانا عین تحکم نہ ہوگا؟۔

اس سے معلوم ہوا کہ محققینِ احناف کے نزدیک مذکورہ ترتیبِ کتب اور بخاری ومسلم کی احادیث میں اصحیت کا انحصار قابل قبول بات نہیں؛ بل کہ اس پر عمل کرنا اور اس قول کی تقلید کرنا جائز بھی نہیں، جیسا کہ ابن الہمام رحمۃ اللہ نے تصریح کی ہے۔

## ایک شبہ اور جواب

اگر یہ شبہ ہو کہ "بخاری" و "مسلم" کی شرائط اگر دوسری کتب میں پائی جائیں، تو بلا شبہ

---

(۱) فتح القدير :۱/۱۸۸

(۲) السعاية شرح شرح الوقاية :۲/۳۰

''بخاری'' و ''مسلم'' میں اصح الاحادیث کے انحصار کا دعویٰ تحکم محض ہے؛ لیکن کلام تو دوسری کتب میں ان شروط کے وجود کا ہے کہ آخر ''بخاری'' و ''مسلم'' کے علاوہ دوسری کتب میں یہ شروط پائی بھی جاتی ہیں یا نہیں؟ کیوں کہ ''بخاری'' و ''مسلم'' نفسِ صحت کے ساتھ ساتھ ان شروط کی بھی رعایت کرتے ہیں، جن کا دوسروں نے اعتبار یا التزام نہیں کیا؟

راقم کہتا ہے کہ جس طرح اصحیت کے لیے امام بخاری وامام مسلم رحمہما اللہ نے بھی بعض شروط کو معتبر سمجھا اور ان کا التزام کیا ہے، اسی طرح بعض دیگر شروط کا دوسرے ائمہ اعتبار کریں اور اس کو معیار قرار دیں، تو اس کا ان کو ہر طرح اختیار ہے، لہٰذا اگر امام بخاری ومسلم رحمہما اللہ کثیر الملازمت وطویل الصحبت ہونے کی شرط اور اس کا التزام کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے اور بعض ان کی دیگر شرائط کی وجہ سے ان کی احادیث کو اصح کہا جاتا ہے، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے یہاں بعض شرائط امام بخاری ومسلم رحمہما اللہ سے زیادہ سخت ہیں، مثلاً ضبطِ راوی میں وہ دوسروں سے زیادہ شدت برتتے ہیں۔ (۱)

اسی طرح امام صاحب کی روایاتِ ثلاثی زیادہ ہیں اور یہ اعلیٰ درجے کی شمار ہوتی ہیں، اس کے علاوہ ثنائی بھی بہ کثرت ہیں، جن میں صرف دو واسطے ہوتے ہیں، جب کہ ''بخاری'' و ''مسلم'' کے یہاں یہ بات بہت کم ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ کے پاس ثلاثیات صرف بائیس (۲۲) ہیں اور ثنائی ایک بھی نہیں؛ نیز امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے شیوخ زیادہ تر فقیہ ہیں اور احناف کے یہاں فقیہ کی روایت راجح اور قوی ہوتی ہے، جب کہ امام بخاری ومسلم رحمہما اللہ کے یہاں یہ معیار نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ اعتبارِ شروط ایک امرِ اجتہادی ہے، جس میں مجتہد کو اختیار حاصل ہے کہ بعض شروط کا التزام واعتبار کرے، بعض کا نہ کرے؛ تو جو روایات امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے معیار پر اتریں گی، وہ ان اعتبارات سے ''بخاری'' و ''مسلم'' کی روایات سے اصح ہوں گی، قطعِ نظر اس سے کہ کسی اور اعتبار سے ''بخاری'' اور ''مسلم'' کی روایات راجح اور اصح ہوں۔

---

(۱) دیکھو: حیاة الامام أبي حنیفة (مترجم): ۲۷۸

کیوں کہ اصح واقوی ہونا، ایک امرِ اعتباری اور اضافی چیز ہے، کوئی کسی اعتبار سے اصح ہے، تو دوسری کسی اور اعتبار سے اصح ہے، اگر ہم ''بخاری'' و ''مسلم'' کی روایات کو بہ لحاظ ان شروط کے اصح کہیں، جن کا انھوں نے التزام واعتبار کیا ہے، تو امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ وغیرہ ائمہ کی روایات بعض دیگر امور وشرائط کے لحاظ سے اصح ہو سکتی ہیں۔

چناں چہ علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے فرمایا:

'' فدار الأمر في الرواة على اجتهاد العلماء فيهم ، وكذا في الشروط حتى أن من اعتبرشرطا وألغاه آخر يكون ماروواه الآخر مما ليس فيه ذالک الشرط عنده مكافيا لمعارضته المشتمل على ذالک الشرط''(۱)

ترجمہ: رواۃ کے بارے میں معاملہ علما کے اجتہاد پر دائر ہے، اسی طرح شروط (کے اعتبار کرنے میں) حتی کہ جو شخص کسی شرط کا اعتبار کرے اور دوسرا اعتبار نہ کرے تو دوسرے کی روایت، جس میں اس شرط کو ملحوظ نہیں رکھا گیا، معارضے کے لیے کافی ہوگی، اس روایت سے جس میں اس شرط کا لحاظ ہے۔

راقم کہتا ہے کہ جب خاص شرط کے اعتبار نہ کرنے کے باوجود بھی یہ روایت اس سے معارضہ کر سکتی ہے، جس میں وہ شرط خاص کا لحاظ ہو، تو جس روایت میں کوئی اور شرط ملحوظ ہو، جس کا دوسروں نے اعتبار ہی نہ کیا ہو (اگر چہ کہ دوسرے شروط کا اعتبار کیا ہو) تو کیا یہ اس کے معارض نہیں ہو سکتی؟

غرض یہ کہ اصح واقوی ہونا ایک اضافی چیز ہے، کسی ایک اعتبار سے کوئی روایت اصح ہو، تو دوسری روایت کسی اور اعتبار سے اصح ہو سکتی ہے اور ایک دوسرے کی معارض بھی ہو سکتی ہے۔

لہٰذا معاملہ آخر کار رواۃ پر ہی آکر ٹھہرتا ہے، خواہ کوئی کتاب ہو، جب راویت معیارِ تحقیق پر اتر آئے، تو اس کے بعد ترجیح میں ہم کسی کتاب کے پابند نہیں؛ بل کہ خارج سے ترجیح حاصل کی جائے گی۔

---

(۱) فتح القدير: ۱/۱۸۸

چناں چہ علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ نے فرمایا:

**”وكون معارضه في البخاري لايستلزم تقديمه بعد اشتراكها في الصحة بل يطلب الترجيح من خارج“(۱)**

ترجمہ: روایت کے معارض روایت کا ”بخاری“ میں ہونا ”بخاری“ کی روایت کی تقدیم وترجیح کو مستلزم نہیں، ان دونوں (بخاری اور غیر بخاری کی روایت) کے صحیح ہونے میں مشترک ہونے کے بعد؛ بل کہ ترجیحِ خارج سے طلب کی جائے گی۔

اور علامہ عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ نے بھی یہی بات ارشاد فرمائی ہے۔(۲)

## کیا یہ کتابیں صحیح ہیں؟

اس کے بعد ہم مؤلف کے کلام کے طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ ”صحیح کتابوں کے مقابلے میں ”مصنف ابن ابی شیبہ“ کی روایت قبول نہیں کی جاسکتی“۔

راقم کہتا ہے کہ صحیح کتابوں سے غالباً وہی تین کتابیں مراد ہیں، جن کا ذکر مؤلف نے شروع میں کیا ہے، ”**مسند أحمد**“، ”**سنن البيهقي**“ اور ”**صحيح ابن خزيمة**“؛ مگر مؤلف کو معلوم ہونا چاہیے کہ ”**مسند أحمد**“ اور ”**سنن البيهقي**“ کو صحیح کہا بھی نہیں جاتا اور ان میں بے شمار ضعیف روایات ہیں، جیسا کہ اہلِ علم پر مخفی نہیں، ان کو صحیح کہنا تو نہایت حیرت ناک بات ہے، جو اہلِ علم کے لیے مضحکہ خیز ہے۔

رہی ”ابن خزیمہ“ کی صحیح، تو اس کو صحیح تو کہا جاتا ہے؛ مگر معلوم ہونا چاہیے کہ اس میں بھی ضعیف روایات ہیں، اگر چہ زیادہ نہ ہوں اور حسن بھی بے شمار ہیں۔ الغرض اس میں بھی صرف صحیح احادیث نہیں ہیں، اس کی روایتِ ”**على الصدر**“ کی تحقیق آپ نے اوپر ملاحظہ فرمائی کہ یہ روایت معلول ہے۔

---

(۱) فتح القدير: ۱/۱۸۸

(۲) دیکھو اسعاية: ۲/۳۰

لہٰذا مؤلف کا یہ کہہ کر پیچھا چھڑانا بے جا ہے کہ یہ ابن ابی شیبہ تیسرے درجے کی کتاب ہے اور صحیح کے بعد کی ہے، کتاب کسی بھی درجے کی ہو، جب حدیث کا صحیح وثابت ہونا ثابت ہوجائے، تو اس کو ماننا مسلمان کے لیے لازم ہے۔

## عورت سینے پر ہاتھ باندھے

مؤلف نے اس کے بعد علامہ عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ کی ایک عبارت نقل کی ہے، جس میں یہ ہے کہ ابن خزیمہ اور مسند احمد رحمہما اللہ کی روایت سے ''علی الصدر'' کا بھی ثبوت ہے، جس کو امام شافعی رحمۃ اللہ اور ان کے متبعین نے لیا ہے اور ہمارے حضراتِ علمائے حنفیہ نے بھی اس کو عورتوں کے حق میں اختیار کیا ہے؛ کیوں کہ یہ ان کے لیے زیادہ پردے کی بات ہے...الخ۔

اس کے بعد مؤلف نے لکھا:

> ''میں کہتا ہوں عورتوں کی تو پردہ پوشی ہے ہی، اگر مرد بھی سینے پر ہاتھ باندھتے، تو ضعیف روایات پر عمل کرنے سے ان کی بھی پردہ پوشی ہوجاتی.... پھر آگے چل کر لکھا.... مردوں اور عورتوں میں تفریق کرنا محض بے اصل ہے''(۱)

راقم کہتا ہے کہ ضعیف روایات کون سی ہیں؟ مؤلف اس پر غور کرلیں، زیادہ لکھنے کی حاجت نہیں۔ دوسرے احناف نے جو تفریق کی ہے کہ مرد تو ناف کے نیچے اور عورت سینے پر ہاتھ باندھے، یہ احناف نے بے دلیل نہیں کہا ہے؛ بل کہ اس کی اصل دلیل خود مولانا عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ نے بیان فرمائی ہے۔

چناں چہ لکھتے ہیں:

> ''وأما في حق النساء فاتفقوا على أن السنة لهن وضع اليدين على الصدر؛ لأنه أستر لها كما في البناية'' (۲)

ترجمہ: بہ ہر حال عورتوں کے حق میں (تمام ائمہ نے) اتفاق کیا ہے کہ

---

(۱) حدیثِ نماز: ۶۸

(۲) سعاية: ۲/۱۵۶

عورتوں کے حق میں سنیت سینے پر ہاتھ باندھنا ہے؛ کیوں کہ یہ اُن کے لیے زیادہ پردے کی بات ہے، جیسا کہ ''البناية'' میں لکھا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اتفاق واجماع کی وجہ سے احناف نے اس کو اختیار کیا ہے اور اجماع تمام امت کے نزدیک بڑی حجت ہے۔ (والله أعلم وعلمه أتم وأحكم)

## عورت ومرد کی نماز کا فرق

رہا عورت ومرد کی نماز میں فرق کو بے اصل کہنا، یہ خود بے اصل بات ہے، متعدد احادیث سے دونوں کی نماز میں فرق کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ مختصراً یہاں عرض کرتا ہوں۔

(۱) « عن يزيد بن أبي حبيب : أنّ رسولَ الله صلی اللہ علیہ وسلم مَرّ علٰى امرأتين تُصَلّيانِ، فَقَالَ: إذَا سَجَدْتُّمَا فَضُمَّا بَعضَ اللحم إلى الأرض، فإنّ المرأةَ ليستْ في ذاک کالرَّجُل» (۱)

ترجمہ: حضرت یزید بن ابی حبیب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دو عورتوں پر سے گزر ہوا، جو نماز پڑھ رہی تھیں، آپ نے فرمایا کہ جب تم سجدہ کرو، تو اپنے جسم کا بعض حصہ زمین سے ملا لیا کرو؛ کیوں کہ عورت اس میں مرد کی طرح نہیں ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کو سجدے میں زمین سے مل کر اور دبی دبی نماز پڑھنا چاہیے، جب کہ مرد کے لیے یہ طریقہ ہے کہ اس کے تمام اعضا کھلے کھلے ہوں۔

اس حدیث کے راوی یزید بن ابی حبیب رحمہ اللہ مشہور ومعروف تابعی ہیں، ابن حبان رحمہ اللہ نے ''کتاب الثقات'' میں ان کو تابعین میں شمار کر کے بتایا ہے کہ آپ صحابی حضرت عبداللہ بن الحارث بن جزء رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں اور ابن حجر رحمہ اللہ نے ''تهذيب التهذيب'' میں ان کا ذکر کیا ہے اور ابن سعد، لیث، ابو زرعہ عجلی سے ان کی توثیق وتعریف نقل کی ہے اور ابن سعد سے نقل کیا کہ وہ اپنے زمانے میں اہلِ مصر کے مفتی تھے۔ (۲)

---

(۱) مراسيل أبي داوٗد: ۸

(۲) كتاب الثقات: ۶/۵۴۶، تهذيب التهذيب: ۱۱/۳۱۹-۳۲۰

یہ روایت، صحابی کا واسطہ مذکور نہ ہونے کی وجہ سے مرسل ہے اور مرسل حدیث جمہور علما وائمہ کے نزدیک مقبول ہے۔ البتہ امام شافعی رحمہ اللہ مرسل کو غیر مقبول قرار دیتے ہیں؛ لیکن ان کے نزدیک بھی مرسل کی تائید کسی موصول یا دوسری مرسل روایت سے ہوجائے، تو وہ مقبول ہوتی ہے، خواہ یہ تائیدی روایت ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔

اور زیر بحث مرسل روایت کو امام بیہقی رحمہ اللہ نے موصولاً دو سندوں سے روایت کیا ہے۔(۱)

**(۲)« عن ابن عمر رضي الله عنه مرفوعاً : إذا جلستِ المرأةُ في الصلٰوة وضعتْ فَخِذَها علٰى فَخِذِها الأخرٰى ، فإذا سَجَدَتْ ألْصَقَتْ بطنَها علٰى فخذها كأستر ما يكون، فإنّ اللّٰه ينظر إليها ، يقول: ياملائكتي! أشهدكم إني غفرتُ لها» (۲)**

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب عورت نماز میں بیٹھے، تو اپنی ایک ران دوسری ران پر رکھے اور جب سجدہ کرے، تو پیٹ کو رانوں سے ملالیا کرے، اس طرح کہ زیادہ سے زیادہ پردہ ہوجائے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ اس کو دیکھتا ہے اور فرماتا ہے کہ اے میرے فرشتو! تم گواہ رہو کہ میں نے اس (عورت) کو بخش دیا۔

اس میں عورت کے سجدے اور جلسے کا طریقہ بیان کیا گیا ہے کہ سجدے میں رانوں کو پیٹ سے ملا کر رکھنا چاہیے اور اس کی تائید گذشتہ حدیث سے بھی ہوتی ہے، کہ اس میں بھی سجدے میں زمین سے ملے رہنے کا حکم دیا ہے اور جلسے میں رانوں کو ایک دوسرے سے ملا کر اس طرح رکھنے کا حکم ہے کہ ایک ران دوسری ران پر ہو اور یہ معلوم ہے کہ مرد کے لیے یہ طریقہ نہیں ہے؛ لہٰذا یہ پتہ چلا کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے۔

یہ روایت اگر چہ ضعیف ہے؛ مگر اس کے شواہد موجود ہیں، اس سے اوپر جو حدیث گزری ہے،

---

(۱) السنن الكبرى للبيهقي :۳/۷۵

(۲) كنز العمال:۲۰۱۹۹

وہ بھی اس کے بعض اجزا کی شاہد ہے اور آگے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایتِ موقوفہ آرہی ہے، جس میں جلسے میں رانوں کو ملا کر رکھنے کا حکم ہے، یہ زیرِ بحث روایت کے پہلے جز کی شاہد ہے اور محدثین کے اصول کے مطابق شواہدات کی روشنی میں ضعیف حدیث کبھی حسن کے درجے کو اور کبھی صحیح کے درجے کو پہنچ جاتی ہے؛ لہٰذا اس کا ضعف ختم ہو گیا۔

(۳) « عن ابن عمر رضی اللہ عنہ : أنّه سُئِلَ كيفَ كان النساءُ يُصَلِّينَ على عهد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ؟ قال: كُنّ يَتَرَبَّعْنَ، ثم أُمِرْنَ أن يَحْتَفِزْنَ » (۱)

ترجمہ: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عورتیں نماز کس طرح پڑھتی تھیں؟ فرمایا کہ وہ چار زانو بیٹھتی تھیں، پھر ان کو حکم دیا گیا کہ سرین کے بل بیٹھیں۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کو نماز میں مرد کی طرح پیر بچھا کر نہیں؛ بل کہ سرین کے بل زمین پر بیٹھنا چاہیے، جب کہ مرد کے لیے یہ طریقہ ہے کہ اپنا ایک پیر بچھا کر اسی پر بیٹھ جائے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ مرد و عورت کی نماز میں فرق ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں میں نماز کا یہ طریقہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے چلا آرہا ہے؛ بل کہ آپ کے حکم سے ہے؛ کیوں کہ صحابی کا یہ کہنا ”حکم دیا گیا“ مرفوع حدیث کے حکم میں ہے۔

چناں چہ امام ابو عبد اللہ الحاکم رحمہ اللہ اپنی کتاب ”معرفة علوم الحديث“ میں فرماتے ہیں:

” ومنه ( أي من المرفوع ) قول الصحابي المعروف بالصحبة ”أمرنا أن نفعل كذا“ و ”كُنّا نُؤمَرُ بكذا“ فهو حديث مُسند“(۲)

الغرض حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ ”عورتوں کو یہ حکم دیا گیا“ مرفوع حدیث کے حکم میں ہے؛ یعنی یہ اللہ کے رسول کا فرمان اور حکم بیان کیا گیا ہے۔

---

(۱) جامع المسانيد: ۱/۴۰۰، مسند الإمام أبي حنيفة: ۴۹

(۲) معرفة علوم الحديث: ۴۸، نیز دیکھو: مقدمة ابن الصلاح: ۲۸، نزهة النظر: ۸۵، ألفية العراقي: ۱۹، إرشاد طلاب الحقائق: ۱/۱۶۱

اب رہا اس کی سند کا معاملہ، تو عرض ہے کہ اس کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حضرت نافع سے اور نافع رحمہ اللہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور یہاں تک کی سند بلاشبہ صحیح ہے اور اعلیٰ درجے کی ہے۔ (کما لایخفیٰ علی المھرۃ) اس کے بعد امام اعظم رحمہ اللہ سے مسانید کے جامع تک جو راوی ہیں، وہ بھی سب کے سب قابلِ قبول اور لائقِ اعتماد ہیں، سوائے زر بن ابی نجیح رحمہ اللہ کے، جن کے بارے میں حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے، کہ ان کے حالات مجھ کو نہ مل سکے۔ (۱)

یہاں یاد رہے کہ زر بن ابی نجیح رحمہ اللہ کو غیر مقبول نہیں قرار دیا گیا ہے؛ بل کہ یہ کہا گیا ہے کہ ان کے حالات کا علم نہ ہو سکا، ویسے یہ بات اپنی جگہ ثابت ہو چکی ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے مسانید قابلِ احتجاج ہیں۔ (۲)

پھر ایک موقوف روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جو ابھی درج کریں گے؛ لہٰذا یہ روایت قابلِ قبول ولائقِ احتجاج ہے۔

(۴) «عن علي رضی اللہ عنہ قال: إذا سجدت المرأة ، فلتحتفز ولتلتصق فخذيها ببطنها» (۳)

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب عورت سجدہ کرے، تو اس کو چاہیے کہ سرین کے بل بیٹھے اور اپنے پیٹ سے رانوں کو ملائے رکھے۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے ''إعلاء السنن'' میں اس روایت کے راویوں پر کلام کر کے آخر میں فرمایا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ (۴)

(۵) « عن ابن عباس رضی اللہ عنہ أنّه سُئِلَ عن صلاة المَرْأةِ فَقَالَ: تجتمع و تحتفز.» (۵)

---

(۱) إعلاء السنن: ۳/۲۰-۲۱

(۲) دیکھو: إعلاء السنن: ۳/۲۱-۲۴

(۳) عبدالرزاق: ۳/۱۳۸ و اللفظ له ، ابن أبي شيبة :۱/۲۴۱، سنن البيهقي: ۲/۲۲۲

(۴) إعلاء السنن: ۳/۲۴

(۵) ابن أبي شيبة :۱/۲۴۱

ترجمہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ عورت کی نماز کیسی ہوتی ہے؟ تو اس کے جواب میں فرمایا، کہ وہ سمٹ کر نماز پڑھے اور سرین کے بل بیٹھے۔

ان احادیث وآثار سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مرد وعورت کی نماز میں بعض چیزوں میں فرق ہے، اس کا انکار جہالت ہے اور ناواقفیت کی دلیل ہے اور یہ مسئلہ صرف حنفیہ کے یہاں نہیں ہے کہ وہ مرد وعورت کی نماز میں فرق کرتے ہیں؛ بل کہ تمام ہی ائمہ کے یہاں اس کا لحاظ موجود ہے، یہاں صرف امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک حوالہ پیش کرتا ہوں، جس سے ایک طرف یہ معلوم ہوگا کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے اور دوسرے یہ بھی اندازہ ہوگا کہ اس فرق کی بنیاد کس چیز پر ہے؟

حضرت سیدنا امام شافعی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''الأم'' میں عورت کی نماز کی کیفیت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''و قد أدّب اللّٰہ تعالیٰ النساءَ بالاستتار ، و أدَّبَھُنَّ بذلک رسولُ اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم ، وأحبَّ للمرأۃ في السجود أن تَضُمَّ بعضَھا إلی بعض، و تلصق بطنَھا بِفَخِذَیْھا ، و تسجُدَ کأسْتَرِ ما یَکُوْنَ لھا ، و ھکذا أحَبَّ لھا في الرکوع ، و الجلوس ، و جمیع الصلوۃ أنْ تَکُوْنَ فیھا کأسْتَرِ ما یَکُوْنُ لھا، وأحبَّ أن تکفت جلبابھا، وتجافیہ راکعۃً وساجدۃً علیھا لئلایصفھا ثیابھا''(۱)

ترجمہ: تحقیق کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو پوشیدہ اور مستور رہنے کی تعلیم دی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کو اس کی تعلیم دی ہے اور عورت کے لیے اس بات کو پسند فرمایا، کہ وہ سجدے میں اپنے بعض حصے کو بعض سے اور اپنے پیٹ کو رانوں سے ملا کر رکھے اور اس طرح سجدہ کرے کہ اس کے حق میں زیادہ سے زیادہ پردہ ہو جائے، نیز اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے لیے رکوع اور جلسے اور پوری نماز میں اس بات کو پسند فرمایا ہے، کہ وہ

---

(۱) کتاب الأم للإمام شافعي: ۱/۱۱۵

اس انداز سے نماز پڑھے کہ زیادہ سے زیادہ مستور و پوشیدہ رہے اور یہ بھی پسند فرمایا کہ وہ اپنی چادر کو سمیٹ لے اور چادر کو رکوع اور سجدہ کرتے ہوئے اپنے اوپر ڈھیلا رکھے؛ تاکہ اس کے کپڑے (چست ہونے کی وجہ سے ) اس کی تصویر نہ کھینچیں۔

حاصل کلام یہ کہ ان احادیث اور آثار سے بہ طورِ قدرِ مشترک یہ بات ثابت ہوتی ہے، کہ مرد و عورت کی نماز میں فرق ہے اور یہ فرق اس بات پر مبنی ہے کہ عورت زیادہ سے زیادہ مستور و پوشیدہ رہے۔ اس مسئلے پر احقر کا رسالہ "**فیض السماء في أحكام صلاة النساء**" میں مزید احادیث و آثار و اقوال تابعین و ائمہ دیکھے جاسکتے ہیں۔

## مرزا مظہر جانِ جاناں رحمہ اللہ کی تقلید

مؤلف نے "مقدمہ عین الہدایہ" سے مشہور صوفی بزرگ حضرت مرزا مظہر جان جاناں رحمہ اللہ کے متعلق نقل کیا:

"آپ سینے پر ہاتھ باندھنے کی حدیث کو بہ وجہ قوی ہونے کے ترجیح دیتے اور خود سینے پر ہاتھ باندھتے"(۱)

راقم کہتا ہے کہ اس حوالے سے ہمیں کیا نقصان اور مؤلف کو کیا نفع ؟ ظاہر ہے کہ ہم مرزا مظہر صاحب رحمہ اللہ کے مقلد نہیں، ہم نے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تقلید کا التزام کیا ہے اور آپ کسی امام کی بھی تقلید کے قائل نہیں؟ پھر یہ بھی قابلِ غور ہے کہ مرزا صاحب رحمہ اللہ جیسے صوفی کی تقلید آپ کو کیسے گوارا ہوئی؟ جب کہ صوفیا آپ لوگوں کی نظر میں بدعتی و گمراہ ہیں۔

الغرض ان کا عمل و قول ہم پر کیسے حجت ہوسکتا ہے؟ رہا حدیث کا قوی ہونا، اس کا جواب گزر چکا اور حقیقت واضح ہوگئی۔

## آخری فیصلہ

آخر میں راقم عرض کرتا ہے کہ ہم نے دونوں قسم کی روایات اور ان پر کلام مع ماله و ماعليه

(۱) حدیثِ نماز:۶۹

کے نقل کر دیا، جس سے معلوم ہوا کہ کوئی ایسی روایت جس پر بلا کسی جھجک کے عمل کیا جا سکے، اس باب میں نہیں ہے، انصاف یہ ہے کہ نہ احناف کے پاس ہے، نہ دوسروں کے پاس ہے؛ بل کہ سب میں کلام ہے، اب محض معاملہ ترجیح کا ہے اور ترجیح احناف کے دلائل کو ہے؛ کیوں کہ ''مصنف ابن ابی شیبہ'' کی روایت بہ اعتبارِ سند قوی ہے اور اس پر جو کلام ہے، اس کا تفصیلی جواب ہم نے دے دیا ہے، بہ خلاف روایتِ ''ابن خزیمہ'' کے؛ کیوں کہ اس میں مؤمل بن اسماعیل رحمہ اللہ کے بارے میں کلام ہے؛ لہٰذا ہم نے ہمارے دلائل کو راجح سمجھا۔ (واللہ أعلم بالصواب)

# دعائے استفتاح یعنی ثناء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# دعائے استفتاح یعنی ''ثنا''

نماز میں ہاتھ باندھ لینے کے بعد ثنا پڑھی جاتی ہے، یہ ثنا کن الفاظ کے ساتھ اور کون سی پڑھی جائے؟

اس میں سب کا اتفاق ہے کہ جو بھی منقول دعائیں ہوں، ان میں سے جسے بھی پڑھ لے گا، سنت ادا ہو جائے گی، البتہ ان دعاؤں میں سے افضل کون ہے، اس میں ذرا سا اختلاف ہے۔ یہ اختلاف صرف افضلیت میں ہے، جواز وعدم جواز میں نہیں۔

بعض حضرات ''بخاری شریف'' میں منقول دعا کو پسند کرتے ہیں، جس کو ہمارے مؤلف نے اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے:

''اَللّٰهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِيْ وَ بَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَّ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ اَللّٰهُمَّ نَقِّنِيْ مِنَ الْخَطَايَا كَمَا يُنَقَّى الثَّوْبُ الْأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ، اَللّٰهُمَّ اغْسِلْ خَطَايَايَ بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ''(۱)

اور احناف ''سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ ....'' والی احادیث پر عمل کرتے ہوئے، اس کو افضل بتاتے ہیں، یہاں ہم مذہبِ احناف کی دلائل کی رو سے وضاحت اور اس کی ترجیح ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

## پہلی حدیث اور اس پر بحث

«عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استفتح الصلوة قال: سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالىٰ جَدُّكَ وَ لَا إِلٰهَ غَيْرُكَ»(۲)

---

(۱) البخاري: ۱/۱۰۳

(۲) أبو داود: ۱/۱۱۳، الدارقطني: ۱/۲۹۹

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع فرماتے تو "**سُبْحَانَکَ اللّٰھُمَّ وَبِحَمْدِکَ وَتَبَارَکَ اسْمُکَ وَتَعَالیٰ جَدُّکَ وَ لَا إِلٰہَ غَیْرُکَ**" پڑھتے تھے۔

اس روایت کی حاکم رحمہ اللہ نے بھی اپنی "المستدرک" میں تخریج کی ہے اور کہا کہ "**صحیح الإسناد علی شرطھما**" (اس کی اسناد بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح ہے)(۱)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے حافظ محمد بن عبدالواحد رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے:

"**ما علمتُ فیھم یعني رجال إسناد أبي داود مجروحاً**"

(میں نے ابوداود کی سند کے راویوں میں کوئی مجروح نہیں پایا)

پھر شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"اس کے راوی طلق بن غنام رحمہ اللہ سے بخاری نے اپنی صحیح میں حدیث لی ہے اور عبدالسلام بن حرب رحمہ اللہ کی حدیث شیخین یعنی بخاری و مسلم دونوں نے لی ہے اور ابوحاتم رحمہ اللہ نے ان کی توثیق کی ہے اور حاکم رحمہ اللہ نے اس (مذکورہ) حدیث کی تصحیح کی اور اس کی ایک شاہد بھی بیان کی ہے"(۲)

## امام ابوداود رحمہ اللہ کے اشکال کا جواب

مگر اس حدیث پر امام ابوداود رحمہ اللہ نے اشکال کیا ہے؛ چناں چہ وہ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ یہ حدیث عبدالسلام بن حرب رحمہ اللہ سے مشہور نہیں ہے، عبدالسلام سے (ان کے شاگردوں میں سے) سوائے طلق بن غنام رحمہ اللہ کے کوئی روایت نہیں کرتا اور (اس حدیث میں) نماز کا قصہ ایک جماعت، بدیل بن میسرہ رحمہ اللہ سے روایت کرتی ہے، یہ حضرات (اس دعا میں سے) کچھ بھی ذکر نہیں کرتے۔(۳)

حاصل ان اعتراضوں کا یہ ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور عبدالسلام رحمہ اللہ اس زیادتی

---

(۱) المستدرک: ۱/۳۵-۳۶

(۲) نیل الأوطار: ۲/۲۱۱-۲۱۲

(۳) أبو داود: ۱/۱۱۳

میں متفرد ہیں؛ مگر دیگر محدثین نے اس کا جواب دیا ہے۔

علامہ ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے امام ابن دقیق العید رحمہ اللہ سے نقل کیا:

"انھوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حدیثِ طلق بن غنام رحمہ اللہ کی امام بخاری رحمہ اللہ نے "صحیح" میں تخریج کی اور عبد السلام بن حرب رحمہ اللہ کی ابوحاتم رحمہ اللہ نے توثیق کی اور شیخین نے ان سے تخریج کی ہے اور اسی طرح اس سے اوپر عائشہ رضی اللہ عنہا تک (سب راوی ثقہ ہیں اور شیخین نے ان سے تخریج کی ہے) رہا عبد السلام رحمہ اللہ سے اس روایت کا مشہور نہ ہونا، یہ اس میں قادح نہیں ہوسکتا، جب کہ عبد السلام سے روایت کرنے والا ثقہ ہے اور رہا ایک جماعت کا اس کو ذکر نہ کرنا، تو اہلِ فقہ واصول اس میں کیا کہتے ہیں، وہ معلوم ہے" (۱)

اور اس کا جواب شیخ ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے یہ دیا ہے:

**"هذا الإعلال ليس بشيء عندنا ؛ لأنها زيادة من ثقة و هي مقبولة "**(۲)

ترجمہ: ہمارے نزدیک یہ علت نکالنا صحیح نہیں؛ کیوں کہ یہ ثقہ کی جانب سے ایک زیادتی ہے اور وہ مقبول ہوا کرتی ہے۔

الغرض امام ابوداود رحمہ اللہ کی روایت صحیح ہے، لہٰذا یہ قابلِ احتجاج اور لائقِ استدلال ہے؛ کیوں کہ سب رواۃ ثقہ ہیں اور امام ابوداود رحمہ اللہ کے اعتراضات بھی دفع ہو گئے۔

## حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اشکال کا جواب

اس حدیث پر ایک اشکال حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے؛ چناں چہ آپ نے "التلخیص الحبیر" میں فرمایا کہ "اس حدیث کو امام ابوداود اور امام حاکم رحمہما اللہ نے روایت کیا اور اس کے رجال ثقہ ہیں؛ لیکن اس میں انقطاع ہے"۔ (۳)

---

(۱) الجوهر النقي على سنن البيهقي: ۲/۵۱

(۲) إرواء الغليل: ۲/۵۱

(۳) التلخيص: ۱/۸۶

راقم کہتا ہے کہ اس حدیث کی سند میں علتِ انقطاع کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے، کہ ابوالجوزاء جن کا نام اوس بن عبداللہ ربعی رحمہ اللہ ہے، ان کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے لقاوسماع حاصل نہیں، مگر خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "تھذیب التھذیب" میں فرمایا، کہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے "التمھید" میں کہا کہ ابوالجوزاء رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نہیں سنا اور جعفر الفریابی رحمہ اللہ نے "کتاب الصلوۃ" میں کہا کہ ابوالجوزاء رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس قاصد بھیجا؛ تاکہ وہ ان سے مسئلہ دریافت کرے...الخ۔

حافظ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> اس سے ظاہر یہی ہے کہ ابوالجوزاء نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ملاقات نہیں کی؛ لیکن اس بات سے کوئی مانع نہیں کہ اس کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ملاقات کی ہو، جیسے کہ امام مسلم رحمہ اللہ کا امکانِ لقا کا مذہب ہے۔(۱)

معلوم ہوا کہ خود حافظ کے نزدیک بھی "أبو الجوزاء عن عائشة رضی اللہ عنہا" روایت متصل ہے، نیز امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی "صحیح" میں ایک دوسری حدیث بعینہ اسی سند "بديل بن ميسرة عن أبي الجوزاء عن عائشة رضی اللہ عنہا" سے روایت کی ہے، جس پر نہ امام نووی رحمہ اللہ نے کچھ کہا اور نہ کسی اور نے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہ سند صحیح ہے؛ اسی لیے انھوں نے اس کو روایت کیا ہے۔

الغرض "عن أبي الجوزاء عن عائشة رضی اللہ عنہا" والی روایت امام مسلم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی متصل ہوگی اور جمہور کے نزدیک اتصال سند کے لیے معاصرت وامکانِ لقا کافی ہے، پس یہ روایت قابلِ احتجاج ہے اور بہ قول امام حاکم رحمہ اللہ یہ حدیث صحیح ہے۔

## دوسری حدیث اور اس پر کلام

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی سے روایت ہے:

(۱) تھذیب التھذیب :۱/۳۳۵

«كان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم إذا افتتح الصلوة قال: سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالىٰ جَدُّكَ وَ لَا إِلٰهَ غَيْرُكَ»(۱)

ترجمہ: جب اللہ کے نبی نماز شروع کرتے، تو یہ کہتے تھے: "سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالىٰ جَدُّكَ وَ لَا إِلٰهَ غَيْرُكَ"۔

اس کی سند میں حارثہ بن ابی الرجال رحمہ اللہ ایک راوی ہیں، جن پر کلام ہوا ہے، امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ ان کے حافظے کی وجہ سے ان پر کلام کیا گیا ہے، نیز امام احمد و یحییٰ بن معین و نسائی رحمہم اللہ وغیرہ نے ان کو ضعیف و متروک کہا ہے۔(۲)

الغرض یہ حدیث سند کے لحاظ سے ضعیف ہے؛ مگر پہلی حدیث کی شاہد ہے اور اس وجہ سے اس کو حسن یا صحیح کہا جا سکتا ہے اور یہی وہ شاہد ہے، جس کا ذکر بہ طور شاہد حاکم نے اور شوکانی رحمہما اللہ وغیرہ نے کیا ہے۔ "الجوهر النقي" میں ہے کہ حاکم رحمہ اللہ نے اس حدیثِ حارثہ بن محمد ابوالرجال رحمہ اللہ کو حدیثِ ابوداود کی شاہد کہا ہے اور خود اس روایتِ ترمذی کو بھی صحیح الاسناد کہا ہے۔(۳)

اور شیخ ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے بھی شواہد کی روشنی میں اس حدیث کو "إرواء الغليل" میں صحیح قرار دیا ہے۔(۴)

اس تحقیق سے مؤلف کے اس اعتراض کا جواب ہوگیا، کہ اس کی سند میں ایک راوی حارثہ بن ابی الرجال رحمہ اللہ ہے، جس کی یادداشت اور حافظہ کمزور تھا۔(۵)

---

(۱) الترمذي: ۱/۵۷، ابن ماجه: ۱/۵۸، ابن خزيمة: ۱/۲۴۰، الدارقطني: ۱/۳۰۱، الطحاوي: ۱/۱۴۵

(۲) تهذيب الكمال: ۳/۲۵۳، تهذيب التهذيب: ۲/۱۴۴

(۳) الجوهر النقي: ۲/۵۱

(۴) إرواء الغليل: ۲/۵۰

(۵) حدیثِ نماز: ۱۷

## تیسری حدیث اور اس پر کلام

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں نماز کے لیے کھڑے ہوتے، تو اللہ اکبر کہتے پھر:

''سُبْحَانَکَ اللّٰھُمَّ وَبِحَمْدِکَ وَتَبَارَکَ اسْمُکَ وَتَعَالیٰ جَدُّکَ وَلَا إِلٰهَ غَیْرُکَ'' پڑھتے تھے''(۱)

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس حدیث کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

''یہ دعا یعنی (سبحانک اللّٰھم و بحمدک و تبارک اسمک و تعالیٰ جدک و لا إله غیرک) ''ترمذی شریف'' میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی گئی ہے، اس کی سند میں علی بن علی ہیں، جن کے بارے میں فن رجال کے امام یحییٰ بن سعید قطان رحمہ اللہ نے جرح کی ہے؛ اسی لیے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے ہی نہیں''(۲)

راقم کہتا ہے کہ مؤلف نے حسبِ عادت صرف اپنے مطلب کی بات نقل کردی اور باقی کو نظر انداز کردیا؛ حالاں کہ یہ اہلِ علم کا شیوہ نہیں ہے۔ بات یہ ہے کہ علی بن علی الرفاعی کے بارے میں یحییٰ القطان رحمہ اللہ نے اور بعض حضرات نے کلام کیا ہے؛ مگر اکثر حضرات نے ان کی توثیق کی ہے۔ امام وکیع بن الجراح اور ابن معین وابوزرعہ رحمہم اللہ نے کہا، کہ یہ ثقہ ہیں اور حرب نے امام احمد رحمہ اللہ سے نقل کیا، کہ ان میں کچھ خرابی نہیں؛ نیز امام احمد رحمہ اللہ سے ایک راویت میں نقل کیا، کہ یہ صالح ہیں اور ابوحاتم رحمہ اللہ نے کہا، کہ ان کی حدیث میں خرابی نہیں اور نسائی نے بھی ''لا بأس به'' کہا اور آجری رحمہ اللہ نے کہا، کہ ابوداود نے ان کی تعریف کی ہے اور فضل بن دکین اور عفان رحمہما اللہ نے کہا، کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

(۱) أبوداود: ۱/۱۱۳، الترمذي: ۱/۵۷، النسائي: ۱/۱۰۴، ابن ماجه: ۱/۵۸، مسند أحمد: ۳/۵۰، الدارمي: ۱/۳۱۰، ابن خزیمة: ۱/۲۳۸، الدارقطني: ۱/۲۹۸، الطحاوي: ۱/۱۴۵

(۲) حدیثِ نماز: ۷۰-۷۱

کے ساتھ مشابہت رکھتے تھے‘‘(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ علی بن علی رحمہ اللہ کے بارے میں اگر چہ بعض حضرات نے جرح کی ہے، لیکن اکثر علما نے ان کی توثیق وتصدیق کی ہے؛ لہٰذا ان کی حدیث کم از کم حسن ہوگی اور امام احمد رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ ’’لایصح هذا الحديث‘‘اس کا مطلب یہ نہیں کہ حسن بھی نہ ہوگی؛ کیوں کہ مراد ان کی اس حدیث کے صحیح ہونے کی نفی ہے اور یہ حسن کے منافی نہیں ۔(۲)

اس حدیث کے بارے میں شیخ الالبانی رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ کا قول: **لا يصح هذا الحديث**‘‘ نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

**” قلت: لعل هذا لا ينفي أن يكون حسناً ، لأن رجاله كلهم ثقات ، وعلى هذا و إن تكلم فيه يحيى بن سعيد فقد وثقه يحي بن معين ، ووكيع ، و أبو زرعة ، و قال شعبة: اذهبوا بنا إلى سيدنا وابن سيدنا علي بن علي الرفاعي ، و قال أحمد: لم يكن به بأس إلا أنه رفع أحاديث. قلت: وهذا لا يوجب إهدار حديثه ؛ بل يحتج به حتى يظهر خطأه ، وهنا ما روى شيئاً منكراً بل توبع عليه كما سبق“**

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ ممکن ہے، کہ اس سے اس حدیث کے حسن ہونے کی نفی نہ ہو؛ کیوں کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں اور اس بنا پر اگر چہ اس (علی بن علی رحمہ اللہ کے بارے) میں یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ نے کلام کیا ہے، مگر یحییٰ بن معین، وکیع اور ابو زرعہ رحمہم اللہ نے ان کی توثیق کی ہے اور شعبہ رحمہ اللہ نے کہا کہ ہمیں ہمارے سردار اور سردار کے بیٹے علی بن علی الرفاعی رحمہ اللہ کے پاس لے چلو اور امام احمد رحمہ اللہ نے کہا کہ ان میں کوئی خرابی نہیں ہے، سوائے اس کے کہ بعض احادیث کو (جو موقوف تھیں) مرفوع بیان کردیا

(۱) تهذیب الكمال: ۱۲/۵۲۱-۵۲۳، تهذيب التهذيب: ۷/۳۱۹

(۲) دیکھو: تدریب الراوی وغیرہ

(البانی کہتے ہیں کہ) میں کہتا ہوں کہ یہ بات ان کی حدیث کے رد کا سبب نہیں ہے؛ بل کہ ان کی حدیث سے احتجاج کیا جائے گا، جب تک کہ اس میں خطا ظاہر نہ ہو اور یہاں انھوں نے کوئی منکر چیز روایت نہیں کی؛ بل کہ ان کی حدیث کی متابعت کی گئی ہے جیسا کہ گزرا۔(۱)

اس کے ساتھ جب یہ حدیث اوپر کی حدیث سے تائید پا گئی اور اس کے شواہد و قرائن بھی پائے گئے، تو اس کی وجہ سے یہ حدیث ضرور قابلِ احتجاج ہے۔

## حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل اور اس پر بحث

عبدہ بن ابی لبابہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

﴿ أن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ كان يجهر بهؤلاء الكلمات، يقول: سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَ تَعَالىٰ جَدُّكَ وَ لَا إِلٰهَ غَيْرُكَ ﴾(۲)

ترجمہ: حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان کلمات کو زور سے کہا کرتے تھے: ''سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَ بِحَمْدِكَ وَ تَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالىٰ جَدُّكَ وَ لَا إِلٰهَ غَيْرُكَ''

اور اسی بات کو امام دارقطنی رحمہ اللہ نے حضرت عبد اللہ بن عمر، حضرت اسود بن یزید اور علقمہ سے بھی روایت کیا ہے او امام طحاوی رحمہ اللہ نے عمرو بن میمون، اسود اور علقمہ تینوں سے اس کو روایت کیا ہے۔(۳)

مؤلف نے ''مسلم'' کی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد کہا:

''حضرت امام مسلم رحمہ اللہ نے خود اس حدیث کو اس حدیث سے رد کر دیا ہے، جس میں ہے کہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ ''الحمد للّٰہ رب العالمین'' سے آواز

---

(۱) إرواء الغليل: ۲/۵۱-۵۲

(۲) مسلم: ۱/۱۷۲، المستدرک: ۱/۳۶۱

(۳) سنن الدارقطني: ۱/۲۹۹-۳۰۰، شرح معاني الآثار: ۱/۱۴۵-۱۴۶

بلند کرتے تھے؛ اسی لیے امام نووی رحمہ اللہ نے ''شرح صحیح مسلم'' میں بیان کیا ہے، کہ اس روایت کی سند میں ایک راوی ابولبابہ ہے، اس نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا، اس کا سماع خلیفۂ دوم سے ثابت ہی نہیں ہے، یعنی ''سبحانک اللّٰھم'' والی روایت منقطع ہے اور صحیح کے خلاف بھی ہے''(۱)

راقم کہتا ہے کہ جہاں تک امام مسلم رحمہ اللہ کے اس حدیث کو رد کرنے کی بات ہے، یہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا اپنا خیال ہے، جس کی کوئی دلیل نہیں ؛ بل کہ جو حضرات امام مسلم رحمہ اللہ کے طرز سے واقفیت رکھتے ہیں، وہ جانتے ہیں کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اس جگہ اولاً اپنی سند سے ''عبدہ'' کے حوالے سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل نقل کیا، پھر اسی سند سے، جو انھوں نے اسی کے ساتھ سنی تھی، دوسری حدیث حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ کے حوالے سے نقل کی ہے اور اس جگہ ان کا مقصود یہی دوسری حدیث کو روایت کرنا ہے اور ضمناً پہلی حدیث بیان کردی ہے، اس سے ان کا یہ مقصود بیان کرنا کہ وہ دوسری حدیث سے پہلی کو رد کرنا چاہتے ہیں، امام مسلم رحمہ اللہ کے طرز سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔(۲)

اب رہی مولف کی دوسری بات کہ یہ حدیث منقطع ہے، تو عرض ہے کہ یہ حدیث بہ سیاق ''مسلم'' اگرچہ منقطع ہے، لیکن اس روایت کے بے شمار طرق ہیں، جن سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ان الفاظ کو جہراً ادا کرنا معلوم ہوتا ہے؛ چناں چہ امام طحاوی و امام دارقطنی رحمہما اللہ وغیرہ نے اس کو متصلاً روایت کیا ہے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے چھ طرق سے اس کو روایت کیا ہے اور ان کے بارے میں علامہ عینی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

**''هذه ستة طرق كلها موقوفة صحاح و رجالها ثقات''**(۳)

اور دارقطنی میں ایک روایت بہ سندِ صحیح اس طرح آئی ہے:

**''حدثنا محمد بن نوح الجند نيسابوري حدثنا هارون بن**

---

(۱) حدیث نماز:۱۷

(۲) دیکھیے! شرح مسلم:۱/۱۷۲

(۳) نخب الأفکار: ۲/۴۱۵

**إسحاق ثنا ابن فضيل وحفص بن غياث عن الأعمش عن إبراهيم عن الأسود قال : كان عمر إذا افتتح الصلوة قال: سُبْحَانَکَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِکَ وَتَبَارَکَ اسْمُکَ وَتَعَالىٰ جَدُّکَ وَ لَا إِلٰهَ غَيْرُکَ''(۱)**

دارقطنی کی شرح ''التعليق المغني'' میں اس کے بارے میں کہا ہے، کہ اس کی سند صحیح اور اس کے سب رواۃ ثقہ ہیں۔(۲)

اسی لیے شیخ ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''إرواء الغليل'' میں اس پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے:

**'' قلت: و قد صح موصولاً ، فأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ، و الطحاوي و الدار قطني ، و الحاكم و البيهقي من طرق عن الأسود بن يزيد قال: سمعت عمر افتتح الصلاة و كبر فقال : سبحانک.... الخ، و إسناده صحيح ، و صححه الحاكم و الذهبي ، و كذا الدار قطني ''(۳)**

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ یہ موصولاً بھی صحیح ثابت ہو چکی ہے، ابن ابی شیبہ نے مصنف میں، طحاوی، دارقطنی، حاکم اور بیہقی رحمہم اللہ نے متعدد طرق سے اسود بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، کہ انھوں نے کہا کہ میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو سنا کہ انھوں نے نماز شروع کی اور تکبیر کہی ، پھر کہا: ''**سبحانک اللهم... الخ**۔ اس کی سند صحیح ہے، حاکم اور ذہبی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور اسی طرح دارِقطنی نے بھی صحیح کہا ہے۔

پھر مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے لکھا ہے کہ اس حدیث کو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی طرح

---

(۱) الدار قطني :۱/۳۰۰

(۲) التعليق المغني:۱/۱۱۳

(۳) إرواء الغليل: ۲/۴۸-۴۹

امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی رد کر دیا ہے۔[1]

راقم کہتا ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ کے رد کرنے کی تردید آپ اوپر پڑھ آئے ہیں، رہا! امام احمد رحمہ اللہ کا اس حدیث کو رد کرنا، تو یہ بات صحیح نہیں؛ کیوں کہ امام احمد رحمہ اللہ نے صرف ابو سعید رحمہ اللہ کی روایت کو صحیح نہیں مانا ہے اور کسی ایک روایت کو صحیح نہ ماننے سے اس باب کی تمام روایات کا صحیح نہ ماننا لازم نہیں آتا؛ ورنہ تو خود امام احمد رحمہ اللہ نے حارثہ بن محمد ابوالرجال رحمہ اللہ کی حدیث کے بارے میں کہا، کہ صحیح ہے۔[2]

اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک بھی وہی ہے، جو احناف کا ہے کہ ''سبحانک اللّٰھم'' پڑھا جائے، چناں چہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے ''فتاویٰ'' میں اولاً دونوں قسم کے الفاظِ ثنا نقل کیے ہیں۔ پھر فرمایا:

'' و الأول اختيار أبي حنيفة و أحمد ، و الثاني اختيار الشافعي''[3]

ترجمہ: پہلی یعنی ''سبحانک اللّٰھم'' والی دعا کو) امام ابوحنیفہ واحمد نے اختیار کیا اور ثانی یعنی '' اللھم باعد'' والی دعا کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا۔

ابن قدامہ رحمہ اللہ نے ''المغني'' میں بھی اس کی تصریح کی ہے، کہ امام احمد رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور سلف کے تعامل کی وجہ سے اس کو اختیار فرمایا ہے۔[4]

اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ امام احمد رحمہ اللہ نے اس حدیث کو رد نہیں کیا؛ بل کہ اسی کی وجہ سے اس کو اپنا مسلک قرار دیا ہے، مگر مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے بلاتحقیق امام احمد رحمہ اللہ کی طرف اس حدیث کے رد کرنے کا الزام لگا دیا، جو موجبِ افسوس بھی ہے اور باعثِ حیرت بھی۔

اب جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ''سبحانک اللّٰھم'' کی روایات بھی صحیح ہیں، تو اس کے

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۷

(۲) دیکھو! قلائد الأزهار: ۱/۱۹۹

(۳) مجموعة فتاوی ابن تيمية: ۲۲/۴۰۴

(۴) المغني: ۱/۳۳۵

بعد ترجیحِ خارج سے ہوگی؛ کیوں کہ بخاری میں کسی روایت کا ہونا ہمارے نزدیک اصح وارجح ہونے کی دلیل نہیں؛ لہٰذا جب دونوں قسم کی روایات جمع ہوگئیں، تو اب ترجیحِ خارج سے ہوگی۔

اور ہمارے پاس اس کی ترجیح کی کئی وجوہات ہیں:

(۱) ایک وجہ یہ ہے کہ مختلف طرق سے حضرت عمر، حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ یہ حضرات "سبحانک اللّٰھم" والی دعا پڑھتے تھے، نہ کہ "اللّٰھم باعد بیني وبین خطایاي" والی دعا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس کا ثبوت اوپر "مسلم" وغیرہ کی حدیث سے معلوم ہو چکا ہے اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے اس کے پڑھنے کا ثبوت سعید بن منصور رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے۔(۱)

اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے اس دعا کا پڑھنا دارقطنی کی روایت میں وارد ہوا ہے۔(۲)

اس طرح تین خلفائے راشدین کا عمل اس کے مطابق ہونا اس حدیث کے عملاً راجح ہونے کی دلیل ہے۔

(۲) نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا محضرِ صحابہ میں اس کو جہر سے پڑھنا بے شمار روایات سے ثابت ہے، یہ جہر آپ اسی لیے کرتے تھے کہ لوگ اس کو سیکھ کر خود بھی پڑھیں، اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثر یا آخری عمل یہ نہ ہوتا، یا خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو نہ سکھایا ہوتا، تو آپ ایسا نہ کرتے۔ یہ بھی اس طرف مشیر ہے کہ یہی "سبحانک اللّٰھم" والی دعا افضل اور راجح ہے۔

رہا یہ کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی سند عالی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ محض علوِ سند اس دعا کے افضل ہونے اور اس کے سنت ہونے پر دال نہیں ہوسکتا، ہاں! مطلق ثبوت سے کسی کو انکار نہیں کہ آپ نے اس کو پڑھا ہے اور بتلایا بھی ہے؛ مگر آپ کا غالب عمل اور پھر آپ کے بعد صحابۂ کرام کا عمل بتاتا ہے کہ افضل "سبحانک اللّٰھم" ہے۔

چناں چہ علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ "فتح القدیر" میں فرماتے ہیں:

"ولما ثبت من فعل الصحابة کعمر رضی اللہ عنہ وغیرہ الافتتاح بعدہ علیہ السلام بـ"سبحانک اللّٰھم" مع الجھر بہ لقصد تعلیم الناس؛

(۱) کما في فتح القدیر: ۱/۲۹۴

(۲) الدارقطني: ۱/۳۰۲

ليقتدوا و يأنسوا كان دليلاً على أنه الذي كان عليه صلى الله عليه وسلم آخر الأمر أو أنه كان الأكثر من فعله و إن كان رفع غيره أقوى على طريق المحدثين"(۱)

ترجمہ: جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرات صحابہ جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ سے "سبحانک اللّٰھم" والی دعا سے نماز کا افتتاح کرنا قصدِ تعلیم، جہر کے ساتھ ثابت ہوگیا؛ تا کہ لوگ اس کی اقتدا و اتباع کریں، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہی وہ عمل ہے، جس پر آخر الامر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم قائم تھے، یا یہ کہ یہی آپ کا اکثر عمل رہا، اگر چہ کہ دوسری روایت کا رفع محدثین کے طریق پر اقوی ہے۔

نیز ابن الہمام رحمہ اللہ نے فرمایا:

"غیر مرفوع حدیث یا وہ مرفوع، جو بہ اعتبارِ ثبوت مرجوح ہے، وہ کبھی اپنے مقابلے کی مرفوع حدیث سے مقدم و راجح ہو جاتی ہے، جب کہ ایسے قرائن پائے جائیں، جو اس کے صحیح ہونے اور ہمیشہ کا عمل ہونے کا فائدہ دیں"(۲)

الغرض یہاں بھی "سبحانک اللّٰھم" پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے استمرار اور اس کی سنیت پر قرائن ہیں؛ لہٰذا یہ مقدم اور راجح ہوگا۔

## فائدۂ مہمہ

یہاں یہ بات بھی لائقِ غور و تامل ہے کہ محدثین نے، جو احادیث کی قوت و ضعف بیان کیا ہے، یہ امرِ اجتہادی ہے، جس میں یہ احتمال قطعی طور پر موجود ہے کہ واقعہ اس کے خلاف ہو۔

چناں چہ علامہ ابن الصلاح، علامہ نووی اور علامہ سیوطی رحمہم اللہ وغیرہ محدثین فرماتے ہیں:

"ومتى قالوا: " هذا حديث صحيح " فمعناه: أنه اتصل سنده مع الأوصاف المذكورة ، و ليس من شرطه أن يكون مقطوعاً به

(۱) فتح القدير: ۱/۲۹۴

(۲) فتح القدير: ۱/۲۹۵

في نفس الأمر، إذ منه ما ينفرد بروايته عدل واحد ، و ليس من الأخبار التي أجمعت الأمة على تلقيها بالقبول ، و كذلک إذا قالوا: "هذا حديث غير صحيح " فليس ذلک قطعاً بأنه كذب في نفس الأمر، إذ قد يكون صدقاً في نفس الأمر، وإنما المراد به أنه لم يصح إسناده على الشرط المذكور"(۱)

ترجمہ: جب محدثین کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے، تو اس کا معنی یہ ہے کہ اس کی سند اوصاف مذکورہ کے ساتھ متصل ہے اور اس کی شرط میں سے یہ نہیں ہے کہ نفس الامر میں بھی قطعی طور پر ثابت وصحیح ہو؛ کیوں کہ صحیح حدیث میں سے وہ بھی ہوتی ہے، جو صرف ایک عادل آدمی روایت کرے اور یہ ان احادیث میں سے نہیں، جس کے قبول کرنے پر امت کا اتفاق ہو اور اسی طرح جب علما کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح نہیں، تو یہ کوئی قطعی بات نہیں کہ نفس الامر میں یہ کذب وجھوٹ ہے؛ کیوں کہ کبھی نفس الامر میں وہ سچ بھی ہو سکتی ہے؛ لہٰذا یہ مراد ہے کہ اس حدیث کی سند شرط مذکور پر صحیح نہیں۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی، تو میں کہتا ہوں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی سند اگرچہ عالی ہے، مگر دوسرے قرائن ایسے یہاں ہیں، جو بتاتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مستعمل اور پسندیدہ امر "سبحانک اللّٰھم" والی دعا پڑھنے کا تھا، لہٰذا علمائے حنفیہ نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

## صاحبِ "نور الہدایہ" کا تسامح

مؤلفِ "حدیث نماز" نے "نور الہدایہ ترجمہ اردو شرح وقایہ" کے حوالے سے لکھا ہے:

"حنفی مذہب کے زبردست، مجتہد، محقق اور مؤید علامہ کمال ابن الھمام رحمہ اللہ کا بیان ہے کہ بہ جائے "سبحانک اللّٰھم" کے "اللّٰھم باعد بیني.... الخ" پڑھنا زیادہ تر صحیح ہے"(۲)

---

(۱) مقدمة ابن الصلاح: ۹، تدريب الراوي: ۳۴

(۲) حدیثِ نماز: ۲۷

راقم کہتا ہے کہ صاحب ”نور الہدایہ“ کی اصل عبارت یہ ہے:

”اور ذکر کیا، اس کو ”اللّٰهم باعذ بَيْنِي“ والی دعا کو شیخ ابن الہمام رَحِمَہُ اللہُ نے اور کہا:

”و هو أصح من الكل ؛ لأنه متفق عليه ، و مع ذلك لم يقل بسنيته عيناً أحد من الائمة الأربعة“

ترجمہ: یہ صحیح ہے کل روایتوں سے، اس واسطے کہ اتفاق کیا، اس پر امام بخاری و مسلم رحمہما اللہ نے اور باوجود اس کے نہیں کہا، کسی نے ساتھ سنیت خاص ”سبحانك اللّٰهم“ کے، تو اگر وہ دعا بھی پڑھے، تو کچھ حرج نہیں اور جائز ہے۔ فقط (۱)

اس عبارت میں اول تو کہیں بھی ”اللّٰهم باعد بيني“ کے پڑھنے کو زیادہ صحیح نہیں کہا گیا ہے؛ بل کہ اس کی حدیث کو اصح کہا گیا ہے اور حدیث کے اصح ہونے سے اس کی سنیت ثابت نہیں ہو جاتی، جب تک کہ استمرار وغیرہ امور جو سنیت پر دلالت کرتے ہیں، ان کا ثبوت نہ ہو۔

ثانیاً: یہاں مترجم ”شرحِ وقایہ“ کو علامہ ابن الہمام رَحِمَہُ اللہُ کی عبارت سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے؛ اس لیے ہم علامہ ابن الہمام رَحِمَہُ اللہُ کی پوری عبارت ”فتح القدير“ سے نقل کرتے ہیں؛ تاکہ علامہ ابن الہمام رَحِمَہُ اللہُ کا مطلب صاف ظاہر ہو جائے۔

علامہ موصوف نے اولاً امام ترمذی کا کلام ابوسعید کی روایت کے تحت نقل کیا کہ اس میں علی بن نجاد رَحِمَہُ اللہُ ہیں، جن میں امام یحییٰ بن سعید القطان رَحِمَہُ اللہُ نے کلام کیا ہے، اس کے بعد جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وعلى ابن نجاد بن رفاعة وثّقه وكيع وابن معين وأبوزرعة ، وكفى بهم ، ولما ثبت من فعل الصحابة كعمر رضي الله عنه وغيره الافتتاح بعده عليه السلام بـ”سحانك اللّٰهم“ مع الجهرلقصد تعليم الناس ؛ ليقتدوا ويأنسوا كان دليلاً على أنه الذي كان عليه

(۱) نور الہدایہ ترجمہ اردو شرح وقایہ: ۱/۸۷

صلی اللہ علیہ وسلم آخر الامر، أو أنه كان الأكثر من فعله ، وإن كان رفع غيره أقوىٰ على طريق المحدثين ، ألا يرى أنه روى في الصحيحين من حديث أبي هريرة أنه صلی اللہ علیہ وسلم كان يسكت هنيئةً قبل القراء ة بعدالتكبير، فقلت: بأبي أنت وأمي يا رسول الله ! رأيتُ سكوتک بين التكبير و القراء ة ما تقول؟ قال: أقول: "اللّٰهم باعد بيني.. الخ" ، و هو أصح من الكل ؛ لأنه متفق عليه و مع ذلک لم يقل بسنيته عيناً أحد من الأربعة . و الحاصل أن غير المرفوع أو المرفوع المرجوح في الثبوت عن مرفوع آخر قد يقدم على عديله إذا اقترن بقرائن تفيد أنه صحيح عنه صلی اللہ علیہ وسلم ومستمر عليه"(۱)

ترجمہ: علی بن نجاد بن رفاعہ کی وکیع ، ابن معین اور ابوزرعہ نے توثیق کی ہے اور یہ (لوگ ہمیں) کافی ہیں اور جب کہ صحابہ کا مثل حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کے "سبحانک اللّٰهم" سے نماز کی افتتاح کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جہر کے ساتھ ثابت ہوا؛ تاکہ لوگ اس کی اقتدا کریں اور تعلیم حاصل کریں، تو یہ اس پر دلیل ہے کہ یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تھا، یا یہ کہ یہی اکثر عمل تھا، اگرچہ "سبحانک اللّٰهم" کے علاوہ دوسری روایت کا رفع محدثین کے طریقے پر اقوی ہے؛ کیوں کہ "اللّٰهم باعد بيني" کی روایت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے "صحیح بخاری" و "مسلم" میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قراءت سے پہلے اور تکبیر کے بعد کچھ سکوت فرماتے تھے۔ میں نے کہا: کہ یارسول اللہ! میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، آپ (اس سکوت میں) کیا پڑھتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: میں "اللّٰهم باعد بيني.. الخ" پڑھتا ہوں اور یہ تمام روایات سے اصح ہے؛ کیوں کہ متفق علیہ ہے اور باوجود اس کے خاص اس

(۱) فتح القدير: ۱/۲۹۴

کی سنیت کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی قائل نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ غیر مرفوع یا باعتبارِ ثبوت کے مرجوح مرفوع کبھی اپنے مقابل پر مقدم وراجح ہو جاتا ہے، جب ایسے قرائن مل جائیں، جو اس بات کی نشاندہی کریں کہ یہ بات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ثابت ہے اور یہ کہ آپ کا یہ ہمیشہ کا معمول ہے۔

خلاصہ اس کا یہ ہے کہ "اللّٰهم باعد بيني" والی روایت متفق علیہ ہونے کی وجہ سے اگرچہ تمام روایتوں سے اصح ہے؛ مگر اس کے باوجود خاص طور پر اس کی سنیت کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی قائل نہیں؛ کیوں کہ دوسرے قرائن اس پر دال ہیں کہ "سبحانک اللّٰهم" والی دعا آپ نے پابندی کے ساتھ اور آخری عمر تک پڑھی ہے اور آپ کا آخری عمل یہی ہے۔

یہ حاصل ہے علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ کے کلام کا: لہٰذا اس سے یہ مطلب نکالنا کہ یہ "اللّٰهم باعد بيني" والی دعا کو "سبحانک اللّٰهم" والی دعا پر ترجیح دے رہیں، " تاويل القول بما لا يرضى به القائل" کی قبیل سے ہوگا۔

دوسرے مترجم "شرح وقایہ" نے "لم يقل بسنيته" کی ضمیر کو "سبحانک اللّٰهم" کی طرف راجع کیا ہے؛ حالاں کہ یہ بالکل غلط ہے؛ بل کہ آپ نے تو یہ کہا ہے کہ: "اللّٰهم باعد" والی دعا سنداً قوی ہونے کے باوجود خاص طور پر اس کی سنیت کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی قائل نہیں۔

ابن الہمام رحمہ اللہ کے اس جملے کو "سبحانک اللّٰهم" کی طرف اشارہ قرار دینا، سیاق وسباق کے بالکل خلاف ہے؛ کیوں کہ اگر آپ کی مراد یہ ہوتی، تو اس کے بعد "والحاصل أن غير المرفوع قد يقدم... الخ" کا کیا مطلب ہے؟ اسی طرح اس سے پہلے "وإن كان رفع غيره أقوىٰ" (اگرچہ "سبحانک اللّٰهم" کے علاوہ دوسری روایت اقوی ہے) کا کوئی مطلب نہ رہے گا۔

حاصل یہ ہے کہ امام ابن الہمام رحمہ اللہ کی مراد وہ نہیں، جو صاحبِ "نور الهداية" نے سمجھی اور ان کی تقلید ہمارے مؤلف نے کر لی۔ الغرض یہ ثابت ہوا کہ "سبحانک اللّٰهم" والی دعا، احناف کے یہاں مختلف وجوہ سے راجح ہے۔ والله أعلم بالصواب

قراءت
خلف الامام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# قراءت خلف الامام

مسئلہ ''قراءت خلف الامام'' زمانۂ قدیم سے معرکۃ الآرا بنا ہوا ہے اور علمائے قدیم و جدید نے اس مسئلے پر رسائلِ مستقلہ تالیف فرمائے ہیں اور طرفین سے اس سلسلے پر مناظرے و مباحثے بھی ہو چکے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسے مواقع میں اعتدال اور انصاف پر جمع رہنا از بس دشوار امر ہے؛ چناں چہ اسی بنا پر بعض غیر منصف و غیر متعدل اشخاص سے اس سلسلے میں دغدغہ و غلغلہ تک کا ظہور رہا اور بعض نے تعصب و حمیت جاہلیہ کو اپنا شیوہ بنایا اور یہ سب کا سب تجاوز عن الحد و دومیلان عن الحق کا نتیجہ ہے۔

چوں کہ اس مسئلے پر احناف نے بھی بہ ہر دقت و وسعت مواد جمع فرمایا اور مسئلے کی بہ ہر نوعیت کافی وشافی وضاحت مدلل طریقے پر بیان فرمادی ہے؛ اس لیے ہمیں اس سلسلے میں زیادہ تفصیل میں جانے کی حاجت نہیں؛ تاہم جب مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس مسئلے کو چھیڑا اور جگہ جگہ اپنی عادت سے مجبور مبالغہ آرائی اور تعصب سے کام لیا اور مذہبِ احناف کو لچر اور رکیک تاویلات اور تلبیسات سے ضعیف ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی اور علمائے احناف کے کلام کو آلۂ خداع بنا کر ''كلمة حق أريد بها الباطل'' اور ''تاويل القول بما لايرضى به القائل'' کا مصداق ہوئے، تو ہمیں بھی اس پر کچھ لکھنا پڑ رہا ہے؛ ورنہ اس پر مزید لکھنے کی کوئی حاجت وضرورت نہیں تھی۔

اور مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' جن علمائے احناف کے حوالے بہ غرض خداع یا بہ وجہ انخداع دیتے ہیں، وہی اس مسئلے پر احناف کے مسلک کی وضاحت اور اس کے دلائل کی اصابت وتقویت کے لیے کافی ہیں؛ مگر جو حق کو چھوڑ کر صرف میلان الی الباطل رکھتا ہو اور مقصود ہی تلبیس اور دھوکہ دہی ہو اور جس کا شیوہ مبنی بر تعصب و تعسف ہو، اس کو ہزار حقائق کے سامنے ہوتے ہوئے بھی باطل ہی نظر آتا ہے۔

اس مسئلے پر حضرت قطب العالم المحدث رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ ''هداية المعتدي في قراءة المقتدي'' کے نام سے رسالہ لکھا اور حضرت قاسم العلوم مولانا قاسم صاحب نانوتوی

رحمہ اللہ نے "توثيق الكلام" اور "الدليل المحكم" دو رسالے لکھے اور مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی رحمہ اللہ نے "إمام الكلام" اور اس کا حاشیہ "غيث الغمام" لکھا اور حضرت انور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ نے رسالہ "فصل الخطاب في مسئلة أم الكتاب" لکھا اور علامہ ہاشم سندھی رحمہ اللہ نے "تنقيح الكلام" لکھا اور حضرت احمد علی صاحب سہارنپوری رحمہ اللہ نے "الدليل القوي" لکھا، اسی طرح حضرت مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی رحمہ اللہ نے "فاتحة الكلام" لکھا اور مولانا ابوالزاہد سرفراز خان صاحب صفدر نے سب سے زیادہ مفصل ومدلل ومحقق طور پر "احسن الکلام" دو جلدوں میں لکھی۔

ان تمام رسالوں میں مذہبِ احناف کو ثابت کیا گیا ہے اور تمام دلائل کو بہ دقت ووسعت بیان کیا گیا ہے، یہ نشاندہی ہم نے اس لیے کر دی؛ تاکہ اگر کسی کو دیکھنا ہو، تو ان میں تفصیل ملاحظہ کرلیں اور اپنی تسکین کرلیں۔

## "فاتحہ خلف الامام" کے بارے میں ائمہ کے مسالک

اولاً حضراتِ ائمہ کے مسالک کو یہاں بیان کر دینا مناسب ہے، اگر چہ کہ ہمیں سب کے مسالک سے بحث کرنا نہیں ہے؛ تاہم مسئلے کی نوعیت سمجھنے کے لیے چوں کہ مفید ہے؛ اس لیے یہاں مختصراً ائمہ کے مذاہب سامنے آجائیں، تو بہتر ہے۔

(۱) بعض ائمہ کے نزدیک مقتدی کے لیے امام کے پیچھے ﴿سُورَةُ الفَاتِحَة﴾ پڑھنا واجب ہے، خواہ نماز سری ہو یا جہری، یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔(۱)

(۲) امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب ابن قدامہ نے "المغني" میں جہری نمازوں میں عدمِ وجوب؛ بل کہ عدمِ استحباب بیان کیا ہے اور فرمایا کہ یہی ہمارے امام اور امام زہری اور امام مالک، ابن عیینہ، ابن المبارک اور اسحاق رحمہم اللہ کا مسلک ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک قول ہے۔(۲)

(۳) امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی مختار وہی ہے، جو امام احمد رحمہ اللہ کے یہاں

---

(۱) شرح المهذب :۳۲۳

(۲) المغني :۱/۳۹۲

ہے کہ جہری نمازوں میں نہ پڑھے اور سری نمازوں میں پڑھنا واجب ہے۔ (۱)

(۴) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ سری اور جہری دونوں قسم کی نمازوں میں قراءت نہ کرے۔ البتہ سری نماز میں پڑھنا مباح ہے، یعنی نماز میں کوئی خرابی نہ ہوگی اور جہری نماز میں پڑھنا مکروہ ہے۔ (۲)

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ امام مالک وامام احمد بن حنبل رحمہما اللہ بھی ہیں، جو یہ کہتے ہیں کہ سری نمازوں میں پڑھنے کی اجازت ہے، جہری میں اجازت نہیں؛ بل کہ امام احمد رحمہ اللہ نے یہاں تک فرمایا، کہ ہم نے اہلِ اسلام میں سے کسی کو یہ کہتے نہیں سنا کہ اگر امام جہراً قراءت کرے، تو بھی مقتدی کو اس کی قراءت کافی نہ ہوگی اور فرمایا:

"یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ ہیں اور یہ امام مالک رحمہ اللہ اہلِ حجاز میں سے ہیں اور یہ امام ثوری رحمہ اللہ اہلِ عراق میں سے ہیں اور یہ امام اوزاعی رحمہ اللہ اہلِ شام میں سے ہیں اور یہ امام ابواللیث رحمہ اللہ اہلِ مصر میں سے ہیں، ان حضرات نے یہ نہیں کہا کہ آدمی نماز پڑھے اور اس کا امام قراءت کرے اور وہ خود قراءت نہ کرے، تو اس کی نماز باطل ہے"(۳)

جب یہ معلوم ہوگیا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اپنے مسلک میں کوئی منفرد نہیں؛ بل کہ آپ کے ساتھ اور ائمہ بھی ہیں، جو جہری نمازوں میں مقتدی کے لیے قراءت کے قائل نہیں، تو اب ہم دلیل کی طرف آتے ہیں۔

## وجوبِ فاتحہ کے دلائل کا علمی جائزہ

پہلے ہم مؤلف "حدیثِ نماز" کی جانب سے مقتدی کے لیے ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ پڑھنے کے

(۱) المغني: ۱/۳۹۲، شرح المهذب: ۳/۳۶۵

(۲) الهداية: ۱/۱۰۲

(۳) المغني: ۱/۳۹۳

وجوب پر ذکر کردہ دلائل کا علمی جائزہ لیں گے اور ان کے جوابات حوالۂ قلم کریں گے، نیز ان کی جانب سے احناف پر وارد کردہ اعتراضات کا جواب اور علمائے احناف کے کلام سے اخذ کردہ غلط مطالب کی تردید حوالۂ قرطاس کریں گے۔

## پہلی دلیل کا جائزہ

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے بخاری، مسلم، ترمذی، ابن ماجہ، ابو داود، بیہقی، جزء القراءۃ للبخاری اور مشکاۃ کے حوالے سے یہ حدیث، اپنے مسلک کی دلیل میں ذکر کی ہے:

« عن عبادة بن الصامت: أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ: لَا صَلاةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»

ترجمہ: حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کہ جس شخص نے ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ نہیں پڑھی، اس کی نماز نہیں ہوتی۔

مؤلف نے مذکورہ روایت سے مقتدی کے لیے ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کا واجب ہونا؛ بل کہ فرض ہونا ثابت کرنے کی کوشش کی ہے؛ مگر مؤلف کا یہ مدعا اس حدیث سے ثابت نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ اس حدیث کے پسِ منظر پر نظر ڈالنے اور سیاق وسباق کی تحقیق کے بعد یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ یہ حدیث مقتدی کے احکام بیان کرنے کے لیے وارد نہیں ہوئی ہے؛ بل کہ منفرد کا حکم اس میں بیان ہوا ہے۔

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات سے اس حدیث میں لفظ ''فصاعداً'' کی زیادتی آئی ہے؛ چناں چہ مسلم، نسائی، ابوداود میں حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں یہ زیادتی مذکور ہے۔(۱)

اور یہ روایات صحیح ہیں، جن میں کوئی علت نہیں ہے، تو اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اس شخص کی نماز نہیں ہوتی، جو ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ اور اس سے زیادہ کچھ اور نہ پڑھے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں صرف ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ پڑھنے کو ضروری قرار نہیں دیا ہے؛ بل کہ ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کے ساتھ ساتھ کچھ اور سورت ملانا بھی ضروری قرار دیا ہے۔ اب ملاحظہ فرمائیے کہ جب اس حدیثِ عبادہ رضی اللہ عنہ میں ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کے ساتھ دوسری سورت کے

---

(۱) مسلم: ۱/۱۶۹، النسائي: ۱/۱۰۵، أبو داود: ۱/۱۱۹

ملانے کو بھی ضروری قرار دیا ہے، تو جو حضرات اس حدیث سے ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ مقتدی کے لیے واجب یا فرض ثابت کرتے ہیں، ان کو دوسری سورت بھی مقتدی کے لیے واجب یا فرض ماننا چاہیے؛ حالاں کہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں؛ کیوں کہ مقتدی کے لیے قراءت کو واجب قرار دینے والے حضرات مقتدی کے لیے صرف ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ کو واجب قرار دیتے ہیں، اس سے زائد کچھ پڑھنے کو وہ بھی صحیح نہیں مانتے ، حالاں کہ حدیث وہی ہے اور راوی بھی وہی ہیں اور الفاظ واسلوب وانداز بھی وہی ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ حدیث اصل میں مقتدی کے لیے نہیں؛ بل کہ امام یا منفرد کے لیے ہے۔

## لفظ ''فصاعداً'' کی تصحیح

اب رہی یہ بات کہ یہ لفظ ''فصاعداً'' کیا صحیح حدیث میں وارد ہوا ہے، تو جواب یہ ہے کہ ہاں! یہ صحیح روایات میں ثابت ہے، اگر چہ اس کو امام بخاری رحمہ اللہ نے ''جزء القراءة'' میں لفظاً گرا دیا ہے اور اس زیادتی میں معمر راوی کو متفرد قرار دیا ہے؛ حالاں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی شان سے یہ بات نہایت ہی تعجب انگیز اور قابلِ حیرت ہے۔

اولاً اس لیے کہ معمر راوی اس زیادتی میں متفرد نہیں ہیں؛ بل کہ اور لوگ بھی ان کے ساتھ اس زیادتی کو بیان کرتے ہیں، چناں چہ ''أبو داود'' میں سفیان رحمہ اللہ نے اور امام بخاری رحمہ اللہ کی کتاب ''جزء القراءة'' میں عبد الرحمٰن بن اسحاق مدنی رحمہ اللہ نے اور بیہقی کی ''کتاب القراءة'' میں اوزاعی وشعیب بن حمزہ رحمہما اللہ نے اور صالح رحمہ اللہ نے معمر کی اس میں متابعت کی ہے۔[1]

ثانیاً: اگر یہ متفرد ہی ہوں تب بھی معمر ثقہ راوی ہیں اور ثقہ کا تفرد اور اس کی زیادتی محدثین کے اصول کے مطابق قابلِ قبول ہوتی ہے؛ چناں چہ ہم حافظ ابن حجر اور علامہ نووی رحمہما اللہ وغیرہ سے پہلے کئی جگہ نقل کر چکے، کہ ثقہ راوی کی زیادتی جب اوثق یا ثقات کی روایات کے مخالف نہ ہو، تو مقبول ہوتی ہے، ثقہ کا تفرد ایسے مواقع میں مضر نہیں ہوتا؛ مگر پھر بھی امام بخاری اور امام بیہقی رحمہما اللہ اس کو معمر کا تفرد کہہ کر گرا دیتے ہیں۔ کیا یہ تعجب انگیز بات اور حیرت کن منظر نہیں ہے؟

---

(۱) دیکھو: فصل الخطاب (علامہ کشمیری): ۴، عمدة القاري: ۴/۴۵۱

## امام بخاری رحمہ اللہ کا نقد اور اس کا جواب

آپ نے "جزء القراءۃ" میں عبدالرحمٰن بن اسحاق مدنی رحمہ اللہ کی متابعت کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا، کہ عبدالرحمٰن بن اسحاق رحمہ اللہ کبھی اس کو زہری رحمہ اللہ سے (بلا واسطہ) روایت کرتے ہیں، پھر کبھی درمیان میں واسطہ ذکر کرتے ہیں اور ہم نہیں جانتے کہ یہ حدیث صحیح ہے یا نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ عبدالرحمٰن رحمہ اللہ نے بہ واسطہ و بلا واسطہ دونوں طرح روایت زہری سے سنی ہو اور کبھی بہ واسطہ روایت کیا ہو اور کبھی بلا واسطہ اور یہ بات روایت میں قادح نہیں ہوا کرتی۔

اور یہ عبدالرحمٰن بن اسحاق مدنی رحمہ اللہ رجالِ "مسلم" میں سے ہیں اور اکثر حضرات کے نزدیک ثقہ و قابل اعتماد ہیں اور امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی ان سے "صحیح" میں استشہاد کیا ہے اور خود انھوں نے بھی ان کو ثقہ کہا ہے۔(۱)

جب عبدالرحمٰن رحمہ اللہ ثقہ راوی ہیں، تو پھر امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ "ہم نہیں جانتے کہ یہ حدیث ان کی صحیح ہے یا نہیں" قابلِ تعجب ہے؛ کیوں کہ ثقاہتِ راوی کی صورت میں جہاں علم نہ ہو، تو ظاہر اور متبادر صحت ہی ہوتی ہے اور پھر معمر کی متابعت عبدالرحمٰن رحمہ اللہ ہی میں منحصر نہیں ہے کہ مدارِ کار یہی ہو؛ بل کہ دوسرے ائمہ ثقات نے معمر کی متابعت کی ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، لہٰذا یہ زیادتی صحیح ہے۔

## لفظ "فصاعداً" کے شواہد

پھر اس کے بے شمار شواہد ہیں، چناں چہ ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں "أَنَّهُ لَاصَلَاةَ إِلَّا بِقُرْآنٍ وَلَوْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَمَازَادَ" اور ان ہی سے ایک روایت میں "أَنَّهُ لَاصَلَاةَ إِلَّابِقِرَاءَةِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَمَازَادَ" آیا ہے۔(۲)

---

(۱) تھذیب التھذیب: ۱۲۶/۶

(۲) أبوداود: ۱۱۸/۱

اس روایت میں جعفر متکلم فیہ راوی ہیں، مگر بعض نے ان کی توثیق کی ہے، لہٰذا یہ روایت حسن سے کم نہیں ہوگی اور پھر شواہدات میں ضعیف بھی قابلِ قبول ہوتی ہیں۔ اور پھر "کتاب القراءة للبیهقي" میں اس کی متابعت بھی عبدالکریم بن رشید نے کی ہے۔(۱)

نیز ابوداوٗد ہی نے ابوسعید سے ایک روایت میں یہ الفاظ نقل کیے ہیں:

"أُمِرْنَا أَنْ نَقْرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَمَا تَيَسَّرَ"(۲)

حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ سے ابوداود میں ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں:

"ثُمَّ اقْرَأْ بِأُمِّ الْقُرْآنِ وَبِمَا شَآءَ اللّٰهُ أَنْ تَقْرَأَ"(۳)

امام طحاوی رحمہ اللہ نے "شرح معاني الآثار" میں روایتِ جابر بیان کی ہے، اس میں یہ الفاظ ہیں:

"كُنَّا نَتَحَدَّثُ أَنَّهُ لَاصَلَاةَ إِلَّابِقِرَاءَةِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَمَا فَوْقَ ذٰلِكَ أَوْمِمَّا أَكْثَرَمِنْ ذٰلِكَ"(۴)

یہ اور اس جیسی دیگر روایات "فصاعداً" والی روایت کی شواہد ہیں اور یہ روایات بھی صحیح یا حسن ہیں، جیسا کہ مراجعتِ کتب سے معلوم ہوگا۔ ہم یہاں ان احادیث پر کلام کرنے سے بہ وجہ طوالت قاصر ہیں؛ اس لیے اسی پر اکتفا کیا گیا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ معمر کی روایت میں "فصاعداً" کی زیادتی اولاً تو بلا کسی متابع وشاہد کے ہی مقبول ہے؛ کیوں کہ ثقہ کا تفرد مضر و قادح نہیں ہوتا، دوسرے معمر کی کئی ثقہ حضرات نے متابعت بھی ہے اور اس کے شواہد بھی موجود ہیں، لہٰذا اس زیادتی کے صحیح ہونے میں کوئی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

## فقہی بحث

اس حدیثی بحث کے بعد ہم حدیث کے فقہی پہلو کی طرف آتے ہیں کہ جب صحیح حدیثوں سے

(۱) فصل الخطاب :۹۱

(۲) أبو داود :۱/۱۱۸

(۳) أبو داود :۱/۱۲۵

(۴) شرح معاني الآثار:۱/۱۵۴

"فصاعداً" کی زیادتی ثابت ہوچکی، تو معلوم ہوا کہ اس حدیث میں صرف ﴿سُوْرَۃُ الفَاتِحَۃ﴾ کو واجب قرار نہیں دیا ہے؛ بل کہ اس کے ساتھ ساتھ دوسری کوئی سورت ملانے کو بھی واجب قرار دیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ مقتدی کے لیے ﴿سُوْرَۃُ الفَاتِحَۃ﴾ کو واجب قرار دینے والے حضرات صرف اسی کو ضروری بتاتے ہیں، دوسری سورت کو ضروری، تو کیا درست بھی نہیں سمجھتے ہیں؛ حال آں کہ دونوں کو ضروری قرار دینا چاہیے۔

اور حضراتِ احناف — جیسا کہ اوپر اشارہ ہو چکا ہے — اس حدیث کو مقتدی کے لیے مانتے ہی نہیں؛ بل کہ اس کو غیر مقتدی (منفرد و امام) کے لیے مانتے ہیں اور پوری حدیث پر عمل کرتے ہیں کہ امام و منفرد دونوں کو اس حدیث کی رو سے ﴿سُوْرَۃُ الفَاتِحَۃ﴾ اور دوسری کوئی سورت پڑھنا واجب قرار دیتے ہیں اور حدیث میں یہی مذکور ہے۔

## روایتِ جابر رضی اللہ عنہ کی تحقیق

اور اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے موقوفاً و مرفوعاً یہ روایت مقتدی کے استثنا کے ساتھ آئی ہے۔ امام طحاوی و امام دارقطنی رحمہما اللہ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً اور امام ترمذی و امام مالک و امام محمد و امام عبد الرزاق رحمہم اللہ نے موقوفاً روایت کیا کہ

«مَنْ صَلّٰی رَکْعَۃً لَمْ یَقْرَأْ فِیْهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَلَمْ یُصَلِّ إِلَّا أَنْ یَّکُوْنَ وَرَاءَ الْإِمَامِ» (۱)

ترجمہ: جو شخص کوئی رکعت ﴿سُوْرَۃُ الفَاتِحَۃ﴾ کے بغیر پڑھے، اس کی نماز نہیں ہوتی، مگر یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو۔

اس روایت کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے "حسن صحیح" کہا ہے۔

راقم کہتا ہے کہ روایت ایک ہے اور اختلاف محض وقف و رفع میں ہے، مرفوعاً بیان کرنے والے یحییٰ بن سلام رحمہ اللہ ہیں، جو امام مالک رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں اور دوسرے روات امام مالک رحمہ اللہ سے اسی کو موقوفاً روایت کرتے ہیں۔

---

(۱) شرح معاني الآثار: ۱/۱۵۹، سنن الدار قطني: ۱/۳۲۷، الترمذي: ۱/۷۱، موطا مالک: ۲۸، موطا محمد: ۱۰۹، مصنف عبد الرزاق: ۲/۱۲۱

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس بحث کو بھی بیان کردیا جائے، ہم پہلے بھی کئی جگہ یہ بیان کر چکے ہیں کہ جہاں وقف ورفع میں اختلاف ہو، وہاں جمہور محققین محدثین کے مسلک پر رفع کو ترجیح دی جاتی ہے، خواہ رفع کرنے والے وقف کرنے والوں سے کیفاً وکماً زیادہ ہی ہوں، جیسا کہ علامہ ابن الصلاح اور علامہ نووی رحمہما اللہ وغیرہ نے تصریح کی ہے۔

علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ ''مقدمة'' میں فرماتے ہیں:

''وهكذا إذا رفع بعضهم الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ووقفه بعضهم على الصحابي، أو رفعه واحد في وقت و وقفه هو أيضاً في وقت آخر، فالحكم على الأصح في كل ذلك لما زاده الثقة من الوصل والرفع؛ لأنه مثبت وغيره ساكت، ولو كان نافياً فالمثبت مقدم عليه لأنه علم ما خفي عليه''(۱)

ترجمہ: اسی طرح اگر بعض راویوں نے حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوعاً بیان کیا اور بعض نے صحابی پر موقوفاً بیان کیا، یا ایک راوی نے کسی وقت حدیث کو مرفوع بیان کیا اور اسی راوی نے کسی اور وقت اس کو موقوف کر کے بیان کیا، تو ان سب صورتوں میں اصح قول پر حکم اس وصل ورفع کی زیادتی کو ہوگا، جو ثقہ نے بیان کیا ہے؛ کیوں کہ یہ زیادتی بیان کرنے والا مثبت ہے اور دوسرا ساکت اور اگر وہ وصل ورفع کا انکار بھی کرتا، تو بھی مثبت اس پر مقدم ہوتا؛ کیوں کہ یہ وہ بات جانتا ہے، جو دوسرے پر مخفی رہ گئی۔

علامہ نووی رحمہ اللہ ''التقریب'' میں فرماتے ہیں:

''إذا روى بعض الثقات الضابطين الحديث مرسلاً، و بعضهم متصلاً، أو بعضهم موقوفاً، و بعضهم مرفوعاً، أو وصله هو ورفعه في وقتٍ و أرسله و وقفه في وقتٍ آخر؛ فالصحيح عند أهل الحديث والفقه والأصول أن الحكم لمن وصله أو رفعه،

(۱) مقدمة ابن الصلاح: ۳۶

سواء كان المخالف له مثله في الحفظ و الإتقان أو أكثرمنه ؛ لأن ذلک أي الرفع و الوصل زيادة ثقة و هي مقبولة"(۱)

ترجمہ: جب بعض ثقہ راوی حدیث کومرسلاً بیان کریں اور بعض متصلاً یا بعض موقوفاً اور بعض مرفوعاً ،یا خود ایک ہی راوی کبھی موصولاً و مرفوعاً روایت کرے، پھر وہی کبھی ارسال ووقف کرے، تو اہلِ حدیث واہل فقہ واصول کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ حکم اسی کو ہوگا، جو وصل ورفع کرے، مخالف خواہ حفظ واتقان میں وصل ورفع کرنے والے کے برابر ہو، یا اس سے زیادہ ہو؛ کیوں کہ یہ وصل ورفع ثقہ کی زیادتی ہے اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔

اسی طرح علامہ نووی رحمہ اللہ نے ''مقدمة شرح مسلم:۱۶'' میں اور ''شرح مسلم: ۱/ ۲۵۶'' میں بھی تصریح کی ہے۔(فليراجع إليه)

لہذا یہاں بھی اسی اصول پر روایتِ مرفوعہ کو ترجیح دینی چاہیے۔

## یحییٰ بن سلام کی توثیق

اب صرف یہ بات رہ جاتی ہے کہ یحییٰ بن سلام رحمہ اللہ ،جنھوں نے اس روایت کومرفوعاً مالک سے بیان کیا ہے، آیا یہ ثقہ ہیں یانہیں؟

یحییٰ بن سلام رحمہ اللہ کے بارے میں دارقطنی نے کہا:

''یحییٰ بن سلام رحمہ اللہ ضعیف ہے اور ''كتاب العلل'' میں کہا، کہ قوی نہیں ہے اور ابن حبان، ابوزرعہ، ابوحاتم رحمہم اللہ نے ان کی توثیق کی ہے اور ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا، کہ ابوالعرب رحمہ اللہ نے ''طبقات القيروان'' میں کہا، کہ یہ مفسر تھے اور ان کی قدرومنزلت تھی اور وہ حفاظِ حدیث اور اللہ کے نیک بندوں میں سے تھے''(۲)

راقم کہتا ہے کہ ابوحاتم اور ابوزرعہ رحمہما اللہ جیسے کبارِ محدثین کی توثیق کے سامنے دارِقطنی

(۱) التقريب مع تدريب الراوي للسيوطي :۱/ ۱۱۷

(۲) لسان الميزان :۸/ ۴۴۸

کی تضعیف زیادہ اہم نہیں؛ کیوں کہ ابو حاتم رحمہ اللہ ان لوگوں میں سے ہیں، جنھوں نے تمام رواۃ و رجال میں کلام کیا ہے اور یہ متشددین میں شمار کیے جاتے ہیں۔ اسی طرح ابوزرعہ رحمہ اللہ اس فن کے حاذق و ماہر اشخاص میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی توثیق کے ہوتے ہوئے دارقطنی رحمہ اللہ وغیرہ کی تضعیف، وہ بھی مبہم، کسی طرح قابلِ اعتنا نہیں ہوسکتی۔ البتہ ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ''کتاب الثقات'' میں ذکر کرنے کے بعد یہ لکھا کہ کبھی کبھی خطا کرجاتے ہیں۔

اس سلسلے میں گذارش یہ ہے کہ کبھی کبھی خطا کا ہوجانا، قادح و باعثِ ضعف نہیں ہوسکتا، حتی کہ اس سے شعبہ جیسے راوی بھی بچ نہ سکے۔ خود دارقطنی نے ان پر خطا و وہم کا ریمارک (Remark) قائم کیا ہے، امام شعبہ رحمہ اللہ نے ایک قولی حدیث ''تحیة المسجد وقت الخطبة'' کے سلسلے میں روایت کی ہے، جو ''صحیح مسلم'' میں ہے، اس پر دارِ قطنی نے نقد کیا ہے اور اس روایت میں سلیک کے قصے کے بعد قولی حدیثِ عام کو شعبہ کا وہم قرار دیا، اس کے باوجود کسی نے شعبہ کو ضعیف قرار نہیں دیا۔

امام مالک رحمہ اللہ کو بھی بعض حضرات نے وہم کی طرف منسوب کیا ہے، امام مالک رحمہ اللہ نے ایک روایت بیان کی، جس میں لفظ ''قبا'' (ایک جگہ کا نام) روایت کیا، اس پر حافظ ابو عمر بن عبد البر رحمہ اللہ نے کہا، کہ محدثین لفظ ''قبا'' روایت نہیں کرتے ''عوالي'' روایت کرتے ہیں، بلاشک یہ لفظ ''قبا'' کا ذکر کرنا امام مالک رحمہ اللہ کا وہم ہے۔[1]

حاصل یہ کہ کبھی کبھی خطا کا ہوجانا موجبِ ضعف نہیں، غالبًا اسی وجہ سے ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کی توثیق کی ہے اور اگر علی التنزل دارِ قطنی کی تضعیف کو کوئی درجہ دیا جائے، تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا، کہ یحییٰ رحمہ اللہ کو مختلف فیہ کہا جائے کہ بعض نے توثیق کی اور بعض نے تضعیف کی؛ لہٰذا یہ حسن الحدیث ہوں گے اور حسن الحدیث کی زیادتی بھی مثلِ ثقہ کے مقبول ہوتی ہے۔

چناں چہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

(۱) التعلیق الممجد: ۴۵

”و زيادة راويهما أي الحسن والصحيح مقبولة ما لم تقع
منافية لرواية من هو أوثق“[1]

ترجمہ: ان دونوں یعنی صحیح اور حسن راویوں کی زیادتی مقبول ہے، جب تک کہ اوثق کی روایت کے منافی نہ ہو۔

اور ظاہر ہے کہ ”رفع“ ایک زیادتی ہے؛ لہٰذا یہ وقف کے مقابلے میں راجح ہوگا، اگرچہ کہ وقف والا حسن الحدیث ہو۔

حاصل یہ کہ یحییٰ بن سلام رحمہ اللہ اولاً: تو ثقہ ہیں؛ لہٰذا بلانکیر ”رفع“ کو ترجیح دی جائی گی، ثانیاً: اگر بعض کی تضعیف کا اعتبار کیا جائے، تو یحییٰ حسن الحدیث ہوں گے اور راوی حسن کی زیادتی بھی مقبول ہوتی ہے؛ لہٰذا پھر بھی ترجیح روایت مرفوع ہی کو ہونی چاہیے۔

## یحییٰ بن سلام کی رفع میں متابعت

پھر یحییٰ بن سلام اس ”رفع“ میں متفرد بھی نہیں؛ بل کہ دوسرے بھی ان کے ساتھ ہیں۔ امام ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے ”الجوهر النقي“ میں کہا کہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے ”الخلافیات“ میں ذکر کیا ہے کہ اس کو اسماعیل بن موسیٰ السدی رحمہ اللہ نے بھی مرفوعاً امام مالک رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے اور اسماعیل صدوق ہیں، امام نسائی رحمہ اللہ نے کہا کہ ان میں کوئی خرابی نہیں اور ابن عدی رحمہ اللہ نے کہا کہ لوگوں نے ان کو برداشت کیا ہے اور ان سے روایت کی ہے، ان پر جو انکار کیا جاتا ہے، وہ ان کے شیعیت میں غلو کی وجہ ہے۔[2]

علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ نے ”معارف السنن“ میں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی ”تعلیقات الآثار“ سے نقل کیا، کہ اسی طرح عاصم بن عصام رحمہ اللہ نے عن یحییٰ بن نصر عن مالک رحمہ اللہ اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے، جیسا کہ ”تخریج“، ”کتاب القراءة“ اور ”لسان“ میں ہے اور یہ بھی ثقہ ہیں۔[3]

---

(۱) شرح النخبة: ۳۷

(۲) الجوهر النقي على سنن البيهقي: ۲/ ۲۲۸

(۳) معارف السنن: ۳/ ۲۸۶

## ایک شبہ اور جواب

یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ یہ حضرات (یحییٰ بن سلام، اسماعیل بن موسیٰ اور عاصم رحمہم اللہ) سب کے سب اس روایت کو امام مالک رحمۃ اللہ ہی سے بیان کرتے ہیں اور خود امام مالک رحمۃ اللہ نے اس روایت کو ''موطا'' میں موقوفاً بیان کیا ہے، اگر یہ مرفوع ہوتی، تو امام مالک رحمۃ اللہ موَطا میں اس کو مرفوع کیوں نہ روایت کرتے؟

راقم کا خیال یہ ہے کہ دراصل امام مالک رحمۃ اللہ کے نزدیک مرفوعات ہی پر مدارِ اعمال ومناطِ استنباط نہیں تھا، جیسا کہ بعض کا مذہب ہے، حتی کہ ان کے یہاں صحتِ روایت کے لیے انقطاع وارسال قادح نہیں تھا؛ اسی وجہ سے امام مالک رحمۃ اللہ اصلِ موضوع میں مراسیل ومقاطیع کا استخراج فرماتے ہیں، تو ممکن ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ نے عمل کے لیے موقوف کو کافی سمجھ کر موقوفاً روایت کردیا، اگرچہ دوسرے موقع پر اسی کو مرفوعاً بھی بیان کیا، جس کو دوسرے ان کے شاگردوں نے بھی روایت کیا ہے۔

حاصلِ جواب یہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ کے پاس یہ روایت موقوفاً ومرفوعاً دونوں طرح تھی، ''موَطا'' میں ایک کو رکھ دیا؛ کیوں کہ مرفوعات کو جمع کرنے کا آپ نے التزام نہیں کیا اور دوسرے موقع پر مرفوعاً بیان کیا۔ واللہ اعلم!

الغرض حضرت کی یہ حدیث مرفوعاً بھی صحیح یا حسن ہے اور قواعد واصول کے تحت موقوف پر راجح ہے۔ (هذا ما عندنا وفوق كل ذي علم عليم)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت مرفوع وموقوف سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث: ''لاصلوة لمن لم يقرأ بأم القرآن أو بفاتحة الكتاب'' مقتدی کے لیے نہیں؛ بل کہ غیر مقتدی (امام ومنفرد) کے لیے ہے اور امام ترمذی رحمۃ اللہ نے نقل کیا ہے، کہ امام احمد رحمۃ اللہ نے بھی اس حدیث کو غیر مقتدی کے لیے ہی مانا ہے اور امام ابو داود رحمۃ اللہ نے کہا کہ حضرت سفیان رحمۃ اللہ نے بھی اس کی یہی توضیح فرمائی ہے کہ یہ غیر مقتدی کے لیے ہے۔ (۱)

(۱) دیکھو: سنن الترمذي:۱/۴۶، سنن أبي داود:۱/۱۱۹

اس بحث سے ہمیں صرف یہ ثابت کرنا تھا کہ احناف اس حدیث کی مخالفت نہیں کرتے؛ بل کہ اس کا صحیح مورد و محل تلاش کر کے اس کے منشا پر عمل کرتے ہیں۔ اسی کے ضمن میں ہم نے بعض ابحاثِ علمیہ، جو اس مسئلے سے متعلق تھے، بیان کر دیے ہیں۔

## دوسری دلیل کا جائزہ

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اپنے مسلک پر دوسری دلیل مسلم، ابوداود، ابن ماجہ وغیرہ کے حوالے سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کی ہے، وہ یہ ہے:

« عن أبي هريرة رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم: مَنْ صَلّٰى صَلاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ ثَلاثاً غَيْرَ تَمَامٍ، فَقِيْلَ لِأَبِيْ هُرَيْرَةَ رضي الله عنه: إِنَّا نَكُوْنُ وَرَاءَ الْإِمَامِ، فَقَالَ: اِقْرَأْ بِهَا فِيْ نَفْسِکَ »

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص نماز پڑھے اور اس میں ﴿سُوْرَةُ الفَاتِحَة﴾ نہ پڑھے، تو وہ نماز ناقص ہے۔ یہ آپ نے تین مرتبہ فرمایا، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ ہم لوگ امام کے پیچھے ہوتے ہیں، تو انھوں نے کہا کہ آہستہ سے ﴿سُوْرَةُ الفَاتِحَة﴾ پڑھ لیا کرو۔

اس سے ہمارے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ امام کے پیچھے کھڑے ہو کر بھی ﴿سُوْرَةُ الفَاتِحَة﴾ پڑھنا واجب ہے؛ مگر اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جو الفاظ ہیں، ان سے تو یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ حکم مقتدی کے لیے بھی ہے؛ بل کہ جیسا کہ اوپر ہم نے بتایا یہ حکم امام یا منفرد کے لیے ہے، ہاں! حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے الفاظ سے ثابت کرنا چاہتے ہوں، تو سوال یہ ہے کہ ان کے یہاں صحابۂ کرام کے اقوال اور ان کی رائے حجت نہیں ہے، تو پھر اس سے ان کا کیا فائدہ؟ اور اگر مقصود احناف پر حجت قائم کرنا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ دیگر صحابۂ کرام کا اجتہاد ان کے خلاف ہے، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا؛ لہٰذا احناف کے یہاں یہ حجت نہیں، خصوصاً جب کہ احادیثِ صریحہ اس کے خلاف ہیں، جیسا کہ یہ بھی عن قریب واضح ہوگا۔

پھر میں کہتا ہوں کہ اس حدیث میں چند بحثیں ہیں:

اول ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ پڑھنے کا حکم کہ یہ فرض ہے یا واجب؟

دوسری ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ پڑھنے کا یہ حکم مقتدی کے لیے ہے یا غیر مقتدی کے لیے۔

تیسری: "اقرأ بها في نفسک" (اپنے جی میں اس کو پڑھ لے) کے معنے اور اس کا محمل کیا ہے؟

پہلی بحث یہاں سے متعلق نہیں ہے، ہم اس کی تفصیل آگے چل کریں گے۔

دوسری بحث کہ یہ حکم کس کے لیے ہے؟ اوپر تفصیل سے گذر چکا کہ یہ حکم مقتدی کے لیے نہیں ہے؛ بل کہ منفرد وامام کے لیے ہے؛ لہٰذا دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

## "اِقْرَأْ بِهَا فِيْ نَفْسِکَ" کے معنے

اب رہی تیسری بحث، تو چوں کہ یہاں یہی اصل مقصود ہے؛ اس لیے یہاں ہم اسی سے تعرض کرتے ہیں؛ لہٰذا عرض ہے کہ "اقرأ بها في نفسک" (اپنے جی میں اس کو پڑھ لو) یہ قول حضرت ابو ہریرہ ﷺ کا ہے، جو انھوں نے "من صلی.... الخ" سے استنباط فرما کر بیان فرمایا ہے۔

مگر اب دیکھنا یہ ہے کہ "اقرأ بها في نفسک" کے معنے کیا ہیں اور اس قول کا محمل کیا ہے؟ مؤلف نے اس کا ترجمہ کیا ہے: "آہستہ سے پڑھ لیا کرو" لیکن اس جگہ یہ معنی بیان کرنا سوال سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا؛ کیوں کہ ذرا غور کیجیے کہ حضرت ابو ہریرہ ﷺ سے جن صاحب نے یہ پوچھا تھا کہ "ہم کبھی امام کے پیچھے ہوتے ہیں تو کیا کریں؟" کیا وہ یہ پوچھنا چاہتے تھے کہ ہم امام کے پیچھے زور سے پڑھیں یا آہستہ؟ اور اس کے جواب میں حضرت ابو ہریرہ ﷺ نے یہ کہا کہ "آہستہ پڑھ لو"؟ ظاہر ہے کہ یہ قطعی طور پر مراد نہیں؛ کیوں کہ وہ صاحب اتنی بات تو جانتے ہی تھے کہ امام کے پیچھے آہستہ ہی پڑھا جاتا ہے، زور سے نہیں پڑھا جاتا، پھر وہ کیوں یہ بات پوچھتے؟ لہٰذا سوال کا منشا یہ پوچھنا تھا کہ جب آپ یہ سنا رہے ہیں کہ ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ پڑھے بغیر نماز ناقص رہتی ہے، تو جب ہم امام کے پیچھے ہوں، تو کیا کریں؟ پڑھیں یا نہیں؟ اس کے جواب میں آپ نے کہا کہ "اقرأ بها في نفسک" یعنی زبان سے نہ پڑھو نہ آہستہ نہ زور

سے؛ بل کہ جی جی میں پڑھ لو۔

اور "قراء ت في النفس" یعنی جی جی میں پڑھ لینے کے معنے "تدبر وغور وفکر کے ہیں؛ چناں چہ لغت میں اس کے یہ معنے بیان کیے گئے ہیں۔

لغتِ عربی کی معروف کتاب "القاموس المحیط" میں علامہ مجد الدین فیروز آبادی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"تقرّءَ تفقّهَ "(۱)

ترجمہ: "تَقَرَّأ" کے معنے سمجھا۔

اسی طرح علامہ زرقانی مالکی رحمہ اللہ نے بعض علما کا قول اسی حدیث کی تفسیر میں یہی نقل کیا ہے:

"معناه تدبرها إذا سمعت الإمام يقرأها"(۲)

ترجمہ: اس کا معنی یہ ہے کہ تم آیت پر غور کرو، جب امام کو پڑھتا ہوا سنو۔

علامہ ظفر احمد صاحب رحمہ اللہ نے "خلاصة الفتاوی" سے اسی موقع پر یہ مسئلہ نقل کیا ہے، کہ جب کوئی یہ قسم کھالے کہ میں فلاں کی کتاب نہیں پڑھوں گا، تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر یہ شخص کتاب میں نظر کرے اور جو اس میں لکھا ہے سمجھ جائے، تو حانث ہو جائے گا، یعنی قسم ٹوٹ جائے گی۔(۳)

اس کی وجہ یہی ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک قرأت کے لیے زبان سے پڑھنا ضروری نہیں، سمجھ لینا، غور کرنا بھی قراءت میں داخل ہے۔ اسی لیے جب اس نے دیکھا اور سمجھا، تو بس قرأت متحقق ہوئی اور حانث ہوا۔

اور امام محمد رحمہ اللہ اہلِ لغت میں سے ہیں اور لغت کے مُسلم امام ہیں، حتی کہ امام ابو عبید رحمہ اللہ جو کہ مشہور و مسلم لغوی ہیں اور بڑے پایہ کے محدث بھی ہیں، وہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول سے لغت میں احتجاج کرتے تھے، "بدائع الصنائع" اور "الشامي" میں ہے، کہ امام محمد

(۱) تاج العروس: ۲۱۹/۱

(۲) زرقاني على الموطا: ۲۵۴/۱

(۳) إعلاء السنن: ۵۳/۴

رحمہ اللہ جس طرح شریعت میں امام تھے، اسی طرح لغت میں بھی واجب التقلید امام تھے، جس طرح ابوعبید، اصمعی، خلیل، فراء، کسائی، وغیرہ ائمۂ لغت تھے اور امام ابوعبید رحمہ اللہ اپنی جلالت شان کے باوجود خود امام محمد رحمہ اللہ کی لغت میں تقلید کیا کرتے اور ان کے قول سے احتجاج کرتے تھے اور امام ثعلب رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے، کہ امام محمد رحمہ اللہ ہمارے نزدیک امام سیبویہ رحمہ اللہ کے ہم پلہ ہیں اور ان کا قول لغت میں حجت ہے۔(۱)

اس سے امام بیہقی رحمہ اللہ کے اس قول کا رد ہوگیا، جو انھوں نے اپنی کتاب ''القراء ۃ خلف الامام'' میں فرمایا ہے:

'' لا یجوز حمله علی ذکرها بقلبه دون التلفظ لإجماع أهل اللسان علی أن ذلک لا یسمی قراء ةً''(۲)

معلوم ہوا کہ ''قراءت فی النفس'' کے یہ معنے بھی لغت میں آتے ہیں؛ لہٰذا اس کو خلافِ عربیت کہنا صحیح نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم!

جب یہ بات واضح وصاف ہوگئی کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا یہ مطلب ہے کہ امام کے پیچھے دل دل میں پڑھ لو یعنی تدبر و غور و فکر کرو، تو اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ مؤلف کا اس سے اپنے مسلک پر استدلال صحیح نہیں۔

## تیسری دلیل کا جائزہ

مؤلف نے اپنے مسلک پر تیسری دلیل ابوداود کے حوالے سے حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے نقل کی ہے:

« عن عبادة بن الصامت رضی اللہ عنہ قَالَ: كُنَّا خَلْفَ النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم فِيْ صَلاةِ الْفَجْرِ ، فَثَقُلَتْ عَلَيْهِ الْقِرَاءَ ةُ ، فَلَمَّا فَرَغَ قَالَ: لَعَلَّكُمْ تَقْرَءُ وْنَ خَلْفَ إِمَامِكُمْ ؟ قُلْنَا: نَعَمْ ، يَا رَسُوْلَ اللّٰه ! قَالَ: لا تَفْعَلُوْا إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ؛ فَإِنَّهُ لاصَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِهَا»

---

(۱) البدائع: ۲/ ۳۳، الشامي: ۲/ ۲۸۷

(۲) القراءة خلف الإمام: ۱/ ۱۳

ترجمہ: حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں، کہ ایک مرتبہ ہم فجر کی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے پڑھ رہے تھے، کہ آپ پر قرآن کا پڑھنا مشکل ہوگیا، جب نماز سے آپ فارغ ہوئے، تو فرمایا کہ شاید تم اپنے امام کے پیچھے پڑھتے ہو؟ ہم نے کہا: ہاں یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا کہ ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کے علاوہ اور کچھ نہ پڑھو؛ کیوں کہ جو شخص اس کو نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس حدیث سے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا استدلال صحیح نہیں۔ اولاً: تو اس لیے کہ یہ حدیث اس درجے کی نہیں کہ اس سے استدلال کیا جائے۔ دوسرے اس سے وہ بات ثابت بھی نہیں ہوتی، جو وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں، چناں چہ اس حدیث میں دو طرح سے بحث ہے: ایک حدیثی بحث کہ اس کا درجہ کیا ہے؟ دوسرے فقہی، جس کو ہم ذرا تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

## حدیثِ مذکور نا قابلِ احتجاج ہے

ہم پہلے اس کے حدیثی پہلو کے متعلق کلام کرتے ہیں؛ تا کہ حدیث کا درجہ بھی معلوم ہو جائے، اس حدیث میں محدثین کے اصول کے اعتبار سے کئی ایسی چیزیں ہیں، جن کی وجہ سے یہ نا قابلِ استدلال ہے۔

## سند کا اضطراب

ایک یہ ہے کہ اس میں اضطراب پایا جاتا ہے، علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ نے حدیثِ عبادہ رضی اللہ عنہ پر، جو اس قصے کے ساتھ مروی ہے، بڑی لمبی بحث فرمائی ہے اور علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے بھی ''فصل الخطاب'' میں کئی صفحوں میں اس پر مفصل کلام کیا ہے۔

علامہ بنوری رحمہ اللہ نے اس حدیث کو معلول اور نا قابلِ حجت قرار دیا ہے؛ کیوں کہ اس کی سند اور اس کے متن دونوں میں شدید اضطراب ہے۔

(۱) اس حدیث کو مکحول راوی کبھی حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ سے منقطعاً روایت کرتے ہیں، درمیان

میں واسطہ ذکر نہیں کرتے اور حضرت مکحول رحمہ اللہ نے حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ سے بالاتفاق نہیں سنا۔ یہ روایت "دار قطنی" اور "بیہقی" وغیرہ میں ہے۔

(۲) ابوداود اور بیہقی وغیرہ میں یہی مکحول کبھی حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کے درمیان نافع بن محمود کا واسطہ ذکر کرتے ہیں۔

(۳) ترمذی، ابوداود وغیرہ میں بہ طریق محمد بن اسحاق، حضرت مکحول رحمہ اللہ اس حدیث کو کبھی محمود بن الربیع عن عبادہ روایت کرتے ہیں۔

(۴) کبھی مکحول رحمہ اللہ اس کو **محمود بن الربيع عن أبي نعيم** روایت کرتے ہیں، کہ ابونعیم رحمہ اللہ نے حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ سے سنا ہے، جیسا کہ یہ روایت "**المستدرك للحاكم**" اور "**سنن الدارقطني**" میں ہے۔

(۵) کبھی مکحول اس کو **نافع عن محمود بن الربيع عن عبادة** روایت کرتے ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی "**الإصابة**" میں محمود کے حالات میں "دار قطنی" سے نقل کیا ہے۔

(۶) کبھی مکحول اس کو عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں اور اس قصے کو عبداللہ ہی کا قرار دیتے ہیں، جیسا کہ علامہ ماردینی رحمہ اللہ نے اشارہ کیا ہے۔

(۷) اور کبھی مکحول اس کو رجاء بن حیوۃ عن عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں، جیسا کہ اس کی طرف بھی ماردینی رحمہ اللہ نے اشارہ کیا ہے۔

(۸) اور کبھی رجاء بن حیوۃ رحمہ اللہ روایت کرتے ہیں محمود رحمہ اللہ سے عبادہ رحمہ اللہ پر موقوف کرکے، یہ روایت "**الطحاوي**" میں ہے، جیسا کہ علامہ ماردینی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے۔

یہ وقفاً و رفعاً، اور انقطاعاً و اتصالاً آٹھ وجوہِ اضطراب ہیں۔ اس میں شدید اختلاف و اضطراب ہے کہ عبادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے کون ہیں؟ نافع یا محمود یا ابونعیم رحمہم اللہ؟ نیز یہ قصہ حضرت عبادہ کا ہے یا عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما؟ اور دونوں کا واقعہ ہونا بہت ہی مستبعد ہے؛ کیوں کہ مخرج ایک ہی ہے۔

## اضطرابِ متن

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کے متن و الفاظ میں بھی اضطراب ہے، چناں چہ:

(۱) ابوداود، ترمذی وغیرہ کے الفاظ:

«لا تفعلوا إلا بأم القرآن فإنه لا صلاة» ہیں، جس میں قصہ مذکور ہے، جو بہ طریقِ محمد بن اسحاق رَحِمَہُ اللّٰہ ہے۔

(۲) ابوداود میں «إذا جهرت» کی قید ہے، جو بہ طریقِ زید بن واقد عن مکحول ہیں۔

(۳) دارِ قطنی کے الفاظ بہ طریقِ ولید بن مسلم اس طرح ہیں:

« هل تقرء ون في الصلاة معي؟ قال نعم، قال: لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب» اس میں بغیر تعلیل کے فرمایا ہے۔

(۴) دارِ قطنی کے الفاظ بہ طریقِ زبیدی مرسلاً اس طرح ہیں:

«فلا تفعلوا إلا بأم القرآن سراً في أنفسكم»

(۵) دارِ قطنی کے الفاظ بہ طریقِ زید بن واقد عن حزام بن حکیم ومکحول عن نافع اس طرح ہیں:

«قال منكم من أحد يقرأ شيئًا من القرآن إذا جهرتُ بالقرآن ...الخ ما قال...فلا يقرء ن أحد منكم شيئاً من القرآن إذا جهرت بالقراء ة إلا بأم القرآن»

(۶) دارِ قطنی کے الفاظ بہ طریقِ ابن عیینہ عن ابن شہاب عن محمود بن عبادہ رحمہم اللہ ہیں:

«قال: أم القرآن عوض من غيرها وليس غيرها منها عوض»

(۷) بیہقی کے الفاظ بہ طریقِ علی بن الحارث بغیر قصے کے:

« سمعت رسول الله صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم يقول: لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب، إمام وغير إمام»

(۸) طبرانی کے الفاظ "المعجم الكبير" میں:

«من صلی خلف الإمام ؛ فلیقرأ بفاتحة الکتاب»[1]

(۹)طبرانی کے الفاظ:

«من قرأ خلف الإمام ؛ فلیقرأ بفاتحة الکتاب»

(۱۰)سیاقِ احمد بہ طریقِ محمد بن اسحاق رحمہ اللہ:

«فلا علیکم أن تفعلوا بفاتحة الکتاب ؛ فإنه لاصلاة إلا بها»

(۱۱)طبرانی کے الفاظ ''المعجم الأوسط'' میں:

«لاصلاة إلا بفاتحة الکتاب و آیتین معهما»

(۱۲)بیہقی کے الفاظ ''کتاب القراءة'' میں:

«لاصلاة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب خلف الإمام»

(۱۳)اسماعیل بن سعید صاحبِ امام احمد رحمہ اللہ کے الفاظ:

«أمرنا رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أن نقرأ بفاتحة الکتاب في کل رکعة»[2]

ان روایات میں سے بعض سے امام کے پیچھے مقتدی کو ﴿سُورَةُ الفَاتِحَة﴾ پڑھنے کی اباحت ثابت ہوتی ہے، بعض سے وجوب، بعض میں امام وغیرِ امام مذکور ہے، بعض میں غیرِ امام ہے، بعض سے صرف ﴿سُورَةُ الفَاتِحَة﴾ پڑھنا معلوم ہوتا ہے، بعض سے کچھ اور بھی پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

جو ان روایات میں غور کرے گا، یہ اضطراب صاف نظر آئے گا، لہٰذا ایسی صورت میں اس سے احتجاج کس طرح صحیح ہوسکتا ہے؟ خصوصاً جس مسئلے میں اختلاف ہو اور پھر دوسروں پر اقامتِ حجت کے سلسلے میں اس سے احتجاج کرنا کسی طرح درست نہیں ہوسکتا۔

## محمد بن اسحاق کا حال اور تفرد

تیسری وجہ یہ ہے کہ ان تمام طرق میں سے احسن طریق محمد بن اسحاق رحمہ اللہ کا ہے اور محمد بن اسحاق رحمہ اللہ میں کلام معروف اور مشہور ہے، حتی کہ امام مالک، یحییٰ القطان اور سلیمان التیمی

(۱) ذکره في کنزالعمال

(۲) أخرجه في التلخیص، معارف السنن: ۳/۲۰۳-۲۰۵

رحمہم اللہ نے ان کو کذاب کہا ہے اور فریابی نے زندیق کہا ہے۔ (۱)

اگر چہ ان کے حق میں کذاب کہنا ہمارے نزدیک زیادتی ہے اور ہم محمد بن اسحاق رحمۃ اللہ کے بارے میں یہ بات درست نہیں سمجھتے؛ لیکن محمد بن اسحاق رحمۃ اللہ کے بارے میں خود مخالفینِ احناف نے یہ تصریح کی ہے، کہ جس میں یہ متفرد ہوں، وہ قابلِ احتجاج نہیں۔ علامہ نیموی رحمۃ اللہ نے لکھا ہے کہ علامہ ذہبی رحمۃ اللہ نے ''میزان'' میں کہا، کہ جس میں یہ متفرد ہوتے ہیں، اس میں نکارت ہوتی ہے؛ کیوں کہ ان کے حافظے میں کچھ نقصان تھا اور حافظ نے ''الدراية'' کی ''كتاب الحج'' میں کہا، کہ ابن اسحاق ''باب الأحكام'' میں متفرد ہوں، تو قابلِ احتجاج نہیں، چہ جائے کہ جب وہ اثبت کی مخالفت کریں۔ (۲)

یہاں اس کی سند میں محمد بن اسحاق رحمۃ اللہ طریقِ مکحول میں ''محمود بن الربيع عن عباده'' ذکر کرتے ہیں اور اس میں یہ متفرد ہیں اور دارِ قطنی نے جو بہ طریقِ الولید بن مسلم مکحول عن محمود ذکر کیا ہے، اس میں ''محمود بن الربيع عن عباده'' نہیں ہے؛ بل کہ ''محمود عن أبي نعيم أنه سمع عباده'' ہے؛ لہٰذا یہ ابن اسحاق رحمۃ اللہ کی متابعت نہیں ہوسکتی۔ غرض یہ کہ اس طریق میں ابن اسحاق رحمۃ اللہ متفرد ہیں۔ (۳)

## مکحول کا عنعنہ

چوتھی وجہ یہ ہے کہ اس کے راوی حضرت مکحول رحمۃ اللہ بھی اگر چہ ثقہ ہیں، مگر مدلس بھی ہیں اور مدلس کا عنعنہ مقبول نہیں ہوتا اور یہاں مکحول عنعنہ سے روایت کرتے ہیں، تو ان کی روایت کیسے مقبول ہوگی اور پھر ایک جماعت نے ان کی تضعیف بھی کی ہے۔ (۴)

## ایک شبہ کا جواب

اگر کوئی یوں کہے، کہ کسی بھی صورت سے اگر اضطراب رفع ہوجائے، تو پھر نا قابلِ احتجاج

---

(۱) تهذيب التهذيب: ۹/۳۶-۳۹، الكامل لابن عدي: ۶/۱۰۳، ضعفاء العقيلي: ۴/۲۴

(۲) التعليق الحسن: ۱/۷۷

(۳) پوری بحث ''أماني الأحبار'': ۳/۱۱۱-۱۱۳ میں ملاحظہ فرمائیں

(۴) أماني الأحبار: ۳/۱۱۲

ہونے کے کیا معنے ؟ اور یہاں محمد بن اسحاق رحمہ اللہ کا طریق چوں کہ تمام طرق سے اقوی ہے؛ اس لیے اسی کو ترجیح دے کر اضطراب کو رفع کیا جائے گا؛ تو میں کہتا ہوں کہ محمد بن اسحاق رحمہ اللہ کا طریق اگر چہ تمام طرق سے اقویٰ ہے، مگر خود فی نفسہٖ نا قابلِ احتجاج ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا کہ محمد بن اسحاق رحمہ اللہ متفرد ہونے کی صورت میں خصوصیت کے ساتھ لائقِ احتجاج نہیں، پھر مکحول کا مدلس ہونے کے ساتھ عنعنہ کرنا روایت کو پایۂ اعتبار سے گرا دیتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم!

## حدیث کی فقہی بحث

اب اس حدیث کے فقہی پہلو پر نظر کیجیے اور آگے بڑھنے سے پہلے یہ بات ذہن نشین ہونا چاہیے کہ مؤلف کا دعویٰ مقتدی کے لیے ﴿سُوْرَۃُ الفَاتِحَۃ﴾ پڑھنے کی فرضیت ورکنیت کا ہے، جیسا کہ خود مؤلف نے ہی ایک دو صفحے بعد اس کی تصریح کی ہے اور کہا کہ ﴿سُوْرَۃُ الفَاتِحَۃ﴾ کے بغیر نماز باطل ہے۔(۱)

مگر اس حدیث سے وہ بات ثابت ہی نہیں ہوتی، جو وہ ثابت کرنے کے درپے ہیں؛ کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً فرمایا" **لا تفعلوا إلا بأم القرآن**"(سوائے ﴿سُوْرَۃُ الفَاتِحَۃ﴾ کے کچھ اور نہ کرو) اس میں نہی سے استثنا کیا گیا ہے اور اکثر علما کی رائے یہ ہے کہ نہی سے استثنا محض اباحت کا فائدہ دیتا ہے، نہ کہ وجوب کا اور امام شافعی رحمہ اللہ بھی اسی کے قائل ہیں کہ استثنا من النہی مفیدِ اباحت ہوتا ہے، لہٰذا اس جملے سے مقتدی کے لیے ﴿سُوْرَۃُ الفَاتِحَۃ﴾ نماز میں پڑھنے کی اباحت ثابت ہوتی ہے اور ہم بھی اباحت کے قائل ہیں؛ بہ شرطے کہ جہری نماز میں سکتات میں پڑھے اور سری میں بلا منازعت ہو، جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

اس کے بعد پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جملہ «**لاصلاۃ لمن لم یقرأ بھا**» وجوب کے لیے کیسے ہوسکتا ہے؟ جیسا کہ اس کو واجب قرار دینے والے کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس صورت میں کلامِ نبوت میں تضاد لازم آئے گا کہ اول کلام تو اباحت ثابت کر رہا ہے اور پھر اس کے بعد والا کلام مفیدِ وجوب ہے؛ حال آں کہ ان دونوں چیزوں میں تضاد ہے، لہٰذا ایسی تشریح ہونی چاہیے کہ کلامِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ علت وخرابی پیدا نہ ہو۔

چناں چہ "معارف السنن" میں بہ حوالہ حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ حضرت شیخ المشائخ

---

(۱) حدیثِ نماز: ۸۰

مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمہ اللہ سے اس حدیث کی شرح اس طرح نقل کی گئی ہے کہ حدیث میں اولاً مقتدی کو قرأت سے منع کیا گیا ہے؛ لیکن ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ نزاع کی قلت کی وجہ سے مباح قرار دیا؛ کیوں کہ یہ نمازوں میں بار بار لوٹائی جاتی اور زبانوں میں چڑھی ہوئی ہے، تو امام کی قرأت سے بلا منازعت کیے آسانی کے ساتھ ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ پڑھی جاسکتی ہے اور نیز اس کو ایک اور اہمیت بھی حاصل ہے کہ غیر مقتدی کے لیے یہ ضروری ہے اور ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کے علاوہ دیگر سورتوں کو یہ اہمیت وخصوصیت حاصل نہیں اور ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کی طرح دوسری سورتیں متعین بھی نہیں؛ بل کہ لاعلی التعیین اس کا وجوب ہے اور ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کی طرح زبانوں پر چڑھی ہوئی نہیں، تو اس پر منازعت کے آثار ہیں، تو ان وجوہ کی بنا پر ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کو مباح قرار دیا اور دوسری سورتوں کو نہیں۔

اور «**فإنه لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**» سے وجوب کا وہم نہ ہونا چاہیے؛ کیوں کہ یہ جملہ اگر چہ موقعِ تعلیل میں واقع ہوا ہے، مگر حقیقت میں تعلیل نہیں محض استشہاد ہے۔ ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کی اباحت کے لیے، یعنی یہ بتلانا مقصود ہے کہ ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کو مباح کیوں قرار دیا اور دوسری سورتوں کو مباح کیوں قرار نہیں دیا؟ سو بتلا دیا کہ چوں کہ غیر مقتدی کے لیے بلا ﴿الفاتحۃ﴾ کے نماز ناقص ہوتی ہے؛ اس لیے یہاں مقتدی کے حق میں مباح رکھا گیا کہ اس کو ایک خصوصیت حاصل ہے، بہ خلاف دیگر سورتوں کے کہ وہ علی التعیین واجب نہیں اور زبانوں پر چڑھی ہوئی بھی نہیں، اس لیے اس کو مقام اباحت کا درجہ نہیں دیا گیا ہے۔

مذکورہ تشریح کی وجہ یہ ہے کہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی تحقیق کی بنا پر یہ حدیث اور ''مسلم'' و''بخاری'' کی حدیث اور ''مسلم'' کی لفظِ ''**فصاعداً**'' والی حدیث سب کی سب ایک حدیث ہیں، اگر «**لاصلاة... الخ**» کو مقتدی کے حق میں مانا جائے، تو ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کے علاوہ اور سورتوں کو بھی مقتدی کے حق میں واجب ماننا پڑے گا اور پھر اولِ کلام اور آخرِ کلام میں تعارض بھی ہوگا؛ کیوں کہ پوری حدیث اب اس طرح ہوگی ''**فلا صلاة إلا بأم القرآن ؛ فإنه لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً**'' (یعنی امام کے پیچھے کچھ مت پڑھو، سوائے ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کے؛ کیوں کہ اس شخص کی نماز نہیں ہوتی، جو امام کے پیچھے ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ اور کچھ زائد سورت نہ پڑھے)

ظاہر ہے کہ شروع میں صرف ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ پڑھنے کو فرمایا اور اس کی اجازت دی اور آخر

میں ﴿سُوْرَةُ الفَاتِحَة﴾ اور دیگر سورت کے بغیر نماز نہ ہونے کا ذکر فرمایا؛ حال آں کہ یہ معنی لینا کلام رسول میں بالکل درست نہیں، ایسا مہمل اور متناقض کلام جاہل سے بھی بعید ہے، تو آپ جیسے افصح اہل اللسان وابلغ اہل البیان سے ایسا متناقض کلام کیسے متصور ہوسکتا ہے؟ لہٰذا لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ «فإنه لا صلاة» کلام اول کی تعلیل وعلت نہیں ہے؛ بل کہ محض استشہاد ہے اور تعلیل واستشہاد میں فرق یہ ہے کہ علت؛ مدار ومناطِ حکم ہوتی ہے اور شاہد؛ مدارِ حکم نہیں؛ بل کہ ملائم ومناسبِ حکم ہوتا ہے۔

بالجملہ یہ حدیث بھی احناف کے خلاف نہیں؛ بل کہ مقتدی کے حق میں وجوبِ فاتحہ کے قائلین پر حجت ہے۔ یہ تقریر اس صورت پر کی گئی ہے کہ حدیث کو علی التنزل صحیح وقابلِ حجت تسلیم کرلیا جائے، ورنہ پہلے ہم بتلا چکے ہیں کہ حدیث مضطرب ونا قابلِ احتجاج ہے۔

## چوتھی دلیل کا جائزہ

وجوبِ ﴿سُوْرَةُ الفَاتِحَة﴾ کی دلیل میں چوتھے نمبر پر مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے امام ابوداود رحمہ اللہ کے حوالے سے دوسری سند سے حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی یہی حدیث بیان فرمائی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں:

«قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم وَأَنَا أَقُوْلُ مَا لِي أُنَازَعُ الْقُرْآنَ، فَلَا تَقْرَءُوْا بِشَيْءٍ مِّنَ الْقُرْآنِ إِذَا جَهُرْتُ إِلَّا بِأُمِّ الْقُرْآنِ» (1)

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ مجھے ایسا لگتا ہے، کہ قرآن مجھ سے چھینا جارہا ہے، جب میں بلند آواز سے قراءت کروں، تو تم لوگ ﴿سُوْرَةُ الفَاتِحَة﴾ کے سوا کچھ بھی نہ پڑھو۔

راقم کہتا ہے کہ اس حدیث کے بھی دو جواب ہیں: ایک یہ کہ اس میں بھی سورۂ فاتحہ کے پڑھنے کا جواز بیان کیا گیا ہے، وجوب کا اس سے ثبوت ہرگز نہیں ہوتا، جیسا کہ اوپر کی حدیث کے تحت ہم نے ثابت کیا ہے؛ پھر یہ بھی قابلِ غور ہے کہ اس حدیث میں «إذا ظهرت» کی قید ہے؛ تو عدمِ ظہر کے وقت کیا حکم ہوگا؟

---

(1) أبو داود: ۱/۱۲۶

دوسرے یہ کہ اس روایت کی سند میں نافع بن محمود رحمہ اللہ ہیں اور ان کے بارے میں علامہ دارقطنی رحمہ اللہ نے تو یہ کہا ہے، کہ یہ ثقہ ہیں؛ مگر متعدد حضرات نے ان کو مجہول کہا ہے۔

علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے ''میزان'' میں ''لا یعرف'' اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''التقریب'' میں ان کو مستور کہا ہے اور آپ ہی نے ''تہذیب التہذیب'' میں ابو عمر بن عبد البر رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے، کہ یہ مجہول ہیں اور ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے کہا، کہ ابو عمر بن عبد البر نے ان کو مجہول کہا اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی ''لا یعرف'' فرمایا ہے۔(۱)

رہا امام دارقطنی رحمہ اللہ کا ان کو ثقہ کہنا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک دو آدمیوں کے کسی راوی سے روایت کر دینے پر جہالت مرتفع ہو جاتی ہے، خواہ وہ جہالت عین ہو یا جہالت وصف ہو؛ لہٰذا انھوں نے اپنے مسلک کے مطابق نافع کو ثقہ کہہ دیا؛ کیوں کہ ان سے دو شخص روایت کرتے ہیں: ایک مکحول، دوسرے حزام بن حکیم رحمہ اللہ؛ مگر جمہور کے نزدیک جہالت عین تو دو کی روایت سے مرتفع ہو جاتی ہے؛ مگر جہالت وصف مرتفع نہیں ہوتی؛ اس لیے جمہور کے مطابق یہ مستور الحال ہیں، جیسا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے؛ لہٰذا اس حدیث سے کیسے استدلال ہو سکتا ہے؟!

## پانچویں دلیل کا جائزہ

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس سلسلے کی پانچویں روایت ابن ماجہ سے نقل کی ہے کہ:

«عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: كُلُّ صَلٰوةٍ لَايُقْرَأُ فِيْهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَهِيَ خِدَاجٌ ، فَهِيَ خِدَاجٌ»(۲)

ترجمہ: حضرت عمرو بن شعیب رضی اللہ عنہ اپنے والد سے وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر وہ نماز، جس میں ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ نہ پڑھی جائے، ناقص ہے، وہ نماز ناقص ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ روایت بھی احناف کے خلاف نہیں؛ کیوں کہ احناف بھی یہی کہتے ہیں کہ

(۱) میزان: ۷/۷، تهذيب التهذيب: ۱۰/۳۶۶، الجوهر النقي على سنن البيهقي: ۲/۲۳۶
(۲) ابن ماجه: ۱/۶۱

ہر نماز میں ﴿ سُوْرَۃُ الْفَاتِحَۃ ﴾ ضروری ہے: امام، منفرد، مقتدی سب کے لیے؛ مگر امام و منفرد کی قراءت حقیقی ہوگی اور مقتدی کی قرأت حکمی ہوگی، یعنی امام کی قرأت ہی اس کی قرأت شمار ہوگی۔

رہا یہ کہ اس کی کیا دلیل ہے؟ تو اس کی صریح دلیل یہ حدیث ہے:

**« من كان له إمام ؛ فقراء ة الإمام له قراء ة »**

تَرجَمۃ: جس کا امام ہو اس امام کی قراءت ہی مقتدی کی قرأت ہے۔

**نوٹ:** اس حدیث کی تصحیح و تحقیق پورے مالہ وما علیہ کے ساتھ آگے آئے گی۔

غرض یہ کہ احناف تمام صحیح روایتوں پر عمل کرتے ہیں، کسی کو چھوڑ کر کسی کو اپناتے نہیں، جب حدیث **« لاصلاة لمن لم يقرأ بها »** بھی سامنے ہے اور حدیث **«من كان له إمام»** بھی سامنے ہے، تو احناف نے دونوں احادیث پر غور کیا اور یہ نتیجہ نکالا کہ قراءت تو سب کے ذمے ہے۔ ہاں بعض کی قراءت حقیقی ہے، بعض کی حکمی ہے اور اس کی تائید بہت سے فتاوی صحابہ اور دیگر احادیث اور آیاتِ شریفہ سے ہوتی ہیں۔

رہا مقتدی کے پڑھنے کا حکم، تو اوپر بیان ہو چکا کہ یہ صرف جائز ہے، نہ کہ واجب اور یہ جواز بھی اس شرط کے ساتھ ہے کہ مخلِ استماع و باعثِ تشویش نہ بنے اور یہ جواز اس طرح سمجھ میں آیا کہ اصولیین نے لکھا ہے، کہ جب کسی بات کا نہی سے استثنا کیا جائے، تو اس سے جواز مفہوم ہوتا ہے۔(۱)

## چھٹی دلیل کا جائزہ

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ''جزء القراء ة للبخاري'' سے بھی ایک روایت پیش کی ہے، وہ یہ ہے:

**«عن محمد بن أبي عائشة رضي الله عنه عمّن شهد ذاک قَالَ: صَلّٰی النَّبِيُّ صلی اللہ علیہ وسلم فَلَمَّا قَضٰی صَلَاتَهٗ ، قَالَ : أَ تَقْرَءُ وْنَ وَالْإِمَامُ يَقْرَأُ؟ قَالُوْا: إِنَّا لَنَفْعَلُ ، قَالَ: فَلَا تَفْعَلُوْا إِلَّا أَنْ يَّقْرَأَ أَحَدُكُمْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِيْ نَفْسِهٖ»**

---

(۱) إعلاء السنن:۴/۱۰۷

ترجمہ: حضرت محمد بن ابی عائشہ رضی اللہ عنہا ان صحابی سے، جو اس موقع پر حاضر تھے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی، جب نماز سے فارغ ہوئے، تو آپ نے فرمایا کیا امام کی قراءت کے ساتھ تم بھی قراءت کرتے ہو؟ صحابہ نے عرض کیا ہاں! آپ نے فرمایا: ایسا مت کرو؛ مگر اتنا کرو کہ تم میں ہر ایک ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ آہستہ سے پڑھ لے۔(۱)

میں کہتا ہوں کہ اس حدیث سے بھی مقتدی کے لیے ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ پڑھنے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا، جو ہمارے مؤلف کا منشا ہے؛ بل کہ صرف جواز واباحت ثابت ہوتی ہے اور ہم اس کے قائل ہیں۔ دوسرے اس حدیث میں تو یہ کہا گیا ہے: «فلا تفعلوا إلا أن يقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب في نفسه» (ایسا مت کرو، مگر یہ کہ جی جی میں پڑھ لو) اور جی جی میں پڑھنے کے معنے آہستہ پڑھنے کے نہیں ہیں؛ بل کہ اس کے معنے معانیٔ قرآن میں غور وفکر اور تدبر کرنے کے ہیں، جیسا کہ اوپر تفصیل سے اس کو مدلل طور پر بیان کیا گیا ہے۔

رہا یہ شبہ کہ اگر اس سے مراد معانی میں تدبر وغور وفکر ہے، تو اس میں ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ کی کیا خصوصیت، تدبر وتأمل تو سارے قرآن کا ہونا چاہیے؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس حدیث میں «فصاعداً» (﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ اور اس سے زیادہ) کی زیادتی دوسرے طرق سے ثابت ہے اور یہ واقعہ ایک ہی ہے؛ لہٰذا حدیث کا منشا یہی ہے کہ ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ وغیرہ جو بھی پڑھا جاتا ہے، اس میں غور وفکر کرو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ چوں کہ یہ سورت بار بار پڑھی جاتی ہے اور زبانوں پر چڑھی ہوئی ہے، ہر کس وناکس اس کے معانی کو بہ آسانی سمجھ سکتا ہے، تو خصوصیت سے اس کے بارے میں ارشاد ہوا کہ اس میں تو بے حد آسانی ہے۔ واللہ اعلم!

یہاں تک ہم نے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کے پیش کردہ دلائل پر الحمد للہ تفصیل وتحقیق کے ساتھ کلام کیا ہے، جس سے ثابت ہوا کہ ان احادیث سے جو ثابت ہوتا ہے، احناف اس کے منکر نہیں اور ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ کو مقتدی کے حق میں واجب قرار دینے والوں کا یہ دعویٰ کہ مقتدی کے ذمے قرأت فرض اور واجب ہے، کسی طرح ان احادیث سے ثابت نہیں ہوتا۔

(۱) حدیثِ نماز: ۸۷

## علامہ شوکانی رحمہ اللہ کے بیان کا جواب

اس کے بعد مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے امام شوکانی رحمہ اللہ سے ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ پڑھنے کی احادیث کے مخارج بیان کیے ہیں۔(۱)

ان سب کا جواب ہماری اوپر کی تقریر سے نکل آئے گا، کہ ان سے یا تو اباحت ثابت ہوتی ہے، یا یہ غیر مقتدی کے لیے ہیں، نہ کہ مقتدی کے لیے اور مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے علامہ شوکانی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ ''وجوبِ فاتحہ علی المقتدی'' امام مالک، امام شافعی رحمہما اللہ اور جمہور علما وصحابہ کا اور تابعین کا اور ان کے بعد والوں کا مذہب ہے۔

راقم کہتا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ وجوب کے قائل نہیں ہیں، نہ جہری میں نہ سری میں؛ بل کہ جہری میں پڑھنے کے قائل بھی نہیں ہیں، صرف سری میں استحباب کے قائل ہیں، جیسا کہ اوپر ہم نے نقل کیا ہے اور جمہور کا مسلک بھی احناف کے موافق ہے یعنی عدمِ وجوب، لہٰذا علامہ شوکانی رحمہ اللہ کا مذکورہ بیان خلافِ تحقیق ہے۔

علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ'' فصل الخطاب ''میں لکھا ہے:

> ''جو لوگ (سلف میں سے) جہری نماز میں پڑھتے تھے، وہ بہت ہی قلیل تھے اور جو سکتات میں پڑھتے تھے، وہ ان سے کچھ زائد تھے اور جو صرف سری میں پڑھتے تھے، یہ زیادہ تھے اور بعض ایسے تھے کہ سری نماز میں کبھی پڑھتے تھے اور کبھی ترک کرتے تھے۔''(۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوب کے قائل تو کوئی کوئی تھے اور جو جہری میں بھی پڑھتے تھے، ان میں بھی یہ وجوباً ہی پڑھتے ہوں، اس کی کیا دلیل ہے؟ استحباباً بھی پڑھ سکتے ہیں؛ چناں چہ اوپر کی مذکورہ عبارت سے دو سطر پہلے حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اقل قلیل وجوب کی طرف گئے ہیں، پھر فرمایا کہ یہ بات مراجعت الی الآثار سے معلوم ہوگی۔

اور امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب بھی ہم بیان کر چکے کہ سری نمازوں میں استحبابِ قرأت للمقتدی

(۱) دیکھیے: حدیثِ نماز: ۸۰

(۲) فصل الخطاب: ۳

اور جہری میں عدمِ وجوب؛ بل کہ عدمِ استحباب ہے۔ اس کے باوجود جمہور کو موجبین قرأت میں شمار کرنا خلافِ واقعہ نہیں تو اور کیا ہے؟ اور امام احمد رحمہ اللہ نے تو یہ بھی فرمادیا کہ ہم اہلِ اسلام میں سے جہری نمازوں میں مقتدی کے لیے قرأت کو واجب بتانے والے کو جانتے ہی نہیں۔

معلوم ہوا کہ امام احمد رحمہ اللہ کے زمانے تک کم از کم تو موجبین (واجب قرار دینے والے) نہیں تھے اور اگر تھے بھی، تو اقلِ قلیل؛ جن کا کوئی شمار نہیں۔

## کیا یہ حدیث متواتر ہے؟

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے امام بخاری رحمہ اللہ سے نقل کیا:

> ''حدیث «لاصلاةَ الّا بأمّ القرآن» (بغیر ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کے نماز نہیں ہوتی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر طریقے سے مروی ہے''

اس کے بعد مؤلف نے لکھا:

> ''امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کے ثبوت میں دنیا کے سامنے ''جزء القراءۃ'' لکھ کر پیش کردی'' (۱)

راقم کہتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ دعویٰ کس حد تک صحیح ہے کہ یہ حدیث متواتر ہے، یہ ایک الگ بحث ہے، اس سے ہٹ کر سوال یہ ہے کہ اگر یہ حدیث متواتر بھی ہو، تو کیا اس سے ان کا یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے، جس کا دعویٰ کیا گیا ہے؟ امام بخاری رحمہ اللہ اور ان کے متبعین کا دعویٰ تو یہ ہے کہ مقتدی کے لیے قرأتِ فاتحہ سری و جہری نمازوں میں فرض اور نماز کا رکن ہے اور اس کی دلیل میں «لاصلاۃ لمن لم یقرأ بأم القرآن» والی حدیث پیش کرتے ہیں؛ مگر اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ یہ حکم مقتدی کے حق میں ہے، جب احتمال نکل آیا کہ یہ غیر مقتدی کے لیے ہے، تو پھر اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس سے فرضیت کا ثبوت کیسے ہوجائے گا؟ فرضیت ورکنیت تو دلیلِ قطعی — جو دلالۃً وثبوتاً دونوں طرح قطعی ہو — سے ثابت ہوتی ہے اور ہم نے اوپر تفصیل کے ساتھ بیان کردیا کہ یہ مقتدی کے لیے ہرگز نہیں ہوسکتی؛ کیوں کہ اس میں «فصاعداً» کی زیادتی صحیح طور پر ثابت ہے۔ نیز دوسری احادیث مثل «إذا قرأ فأنصتوا»

---

(۱) دیکھیے: حدیثِ نماز:۷۹

(جب امام پڑھے، تو تم خاموش رہو) اور «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» وغیرہ، جو صحیح احادیث ہیں (جیسا کہ تفصیل سے بحث آگے آئے گی) یہ بھی «لا صلاةَ» میں تخصیص کی مقتضی ہیں؛ ورنہ ان احادیث کا کیا جواب ہوگا؟ اگر یوں کہو کہ یہ احادیث صحیح نہیں ہیں، تو ہم کہیں گے کہ محدثین کے اصول وقواعد کے تحت یہ حدیثیں بالکل صحیح ثابت ہیں، ان سے انکار کرنا احادیث کا ٹھکرانا ہے۔ اگر ٹھکرانا ہی ہے، تو ٹھکرا جائیے، مگر اس سے احناف پر کیا حجت قائم ہو جائے گی کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح نہ مانا، یا انھوں نے «لا صلاة» سے مقتدی کے حق میں فاتحہ کو واجب قرار دیا، کسی حدیث کو "صحیح نہیں" کہہ کر آگے چلے جانا، تو بہت آسان ہے، کوئی کسی کے قلم اور زبان کو روک نہیں سکتا، الا یہ کہ خوفِ خدا اور خشیت الٰہی آجائے۔

الغرض امام بخاری رحمہ اللہ کا جو دعویٰ ہے، وہ کسی بھی حدیث سے ثابت نہیں ہوتا؛ کہ مقتدی پر قرأت کرنا واجب ہے، اس کے بغیر اس کی نماز نہیں ہوتی؛ بل کہ اس کے خلاف صحیح احادیث سے اس کا رد ہوتا ہے۔

## مؤلف کی غلط فہمی

یہاں مؤلفِ "حدیثِ نماز" کی ایک غلط فہمی؛ بل کہ عجیب غلط فہمی کا ذکر بھی مناسب ہے، وہ یہ کہ مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے یہاں ایک عنوان قائم کیا ہے: "﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ شرطِ نماز اور رکن نماز ہے" اس کے بعد امام بخاری رحمہ اللہ کی ایک عبارت نقل کی اور اس میں مؤلف نے بڑا عجیب دھوکہ کھایا ہے، اس سے مؤلف کی لیاقت وقابلیت کا بھی بہ خوبی اندازہ ہو جائے گا۔

امام بخاری رحمہ اللہ کی جو عبارت مؤلف نے نقل کی، وہ یہ ہے:

"قال النبي صلى الله عليه وسلم : «لاصلاة» و لم يقل "لايجزئ"، قيل له : إن الخبر إذا جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم فحكمه على اسمه وعلى الجملة حتى يجيء ثبتاً"

مؤلف نے اس کا ترجمہ ومطلب یہ بیان کیا ہے:

”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے «لا صلاۃ» فرمایا یعنی نماز ہی نہیں ہوتی ”لا یجزئ“ نہیں فرمایا، یعنی نماز ناکافی ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جب حدیثِ نبوی آجائے، تو اس کا حکم پورے نام پر ہوتا ہے اور تمام چیزوں پر یہاں تک کہ آپ ہی کے بیان سے کچھ اور ثابت نہ ہو جائے۔ مطلب یہ ہے کہ قیام تو قیام اس کا رکوع، سجدہ وغیرہ کچھ بھی نہیں ہوتا، جس نے ﴿سُورَةُ الْفَاتِحَة﴾ نہ پڑھی ہو“(۱)

مؤلف نے اوپر کی امام بخاری رحمہ اللہ کی عبارت سے جو سمجھا اور اس کا مطلب بیان کیا، اس کو پڑھ کر ایک ادنیٰ سے ادنیٰ طالب علم بھی ہنس پڑے گا اور مؤلف کی عربی دانی اور سلامتِ فہم کی خوب داد دے گا۔

بات یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی مندرجہ بالا عبارت میں «لا صلاۃ» اور ”لا یجزئ“ کے معنے مؤلف کی سمجھ میں نہ آئے؛ بل کہ معلوم ہی نہیں تھے، تو جو معنے مؤلف کے ذہن میں تھے، اسی کو امام بخاری رحمہ اللہ کی عبارت کا جامہ پہنا کر بیان کر دیا، جو امام بخاری رحمہ اللہ کے مقصد کے بالکل خلاف ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے جب یہ فرمایا کہ خبرِ متواتر سے ثابت ہوا ہے کہ بغیر ﴿سُورَةُ الْفَاتِحَة﴾ نماز نہیں ہوتی، تو اس کے بعد امام بخاری رحمہ اللہ کو ایک شبہ دامن گیر ہوا، وہ یہ کہ: «لا صلاۃ» میں لانفیٔ کمال کا ہو، جیسا کہ احناف نے کہا ہے، تو پھر اس حدیث سے رکنیتِ فاتحہ وفرضیت ثابت نہ ہوگی؛ حال آں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کو یہی ثابت کرنا ہے، تو امام بخاری رحمہ اللہ اس عبارت سے اس شبہ اور جوابِ شبہ کی تقریر کر رہے ہیں اور احناف کا رد کرنا چاہتے ہیں؛ چناں چہ امام بخاری رحمہ اللہ نے جو فرمایا، اس کا ماحصل اور خلاصہ یہ ہے:

اگر بعض لوگ (احناف) یہ کہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو «لا صلاۃ» (نماز کامل نہیں ہوتی) فرمایا ہے، ”لا یجزئ“ (بالکل ہی نہیں ہوتی) نہیں فرمایا؛ کیوں کہ

---

(۱) حدیثِ نماز: ۷۹

«لا صلاۃ» کا مطلب تو یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بغیر فاتحہ کے نماز کامل نہ ہوگی؛ کیوں کہ حرف ''لا'' نفیٔ کمال کے لیے بھی آتا ہے، جیسے حدیث میں بھی آیا ہے کہ جو شخص اذان سن کر مسجد نہ آئے، تو اس کی نماز نہیں ہوتی، تو یہاں کمالِ صلاۃ کی نفی مقصود ہے، تو امام بخاری رحمہ اللہ اس کا جواب اپنی عبارت میں ''قیل له'' سے دے رہے ہیں کہ اس کہنے والے سے کہا جائے گا کہ جب کوئی حدیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوجائے، تو اس کا حکم الفاظ و عموم پر ہی ہوتا ہے، الا یہ کہ دوسری حدیث بھی آکر اس معنے کی تخصیص کردے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے ''لایجزئ'' کے الفاظ بھی روایت کیے ہیں، تو نفیٔ کمال مراد لینا صحیح نہیں ہے۔ (تشریح امام بخاری رحمہ اللہ کی عبارت ختم ہوئی۔)

اب غور فرمایئے کہ مؤلف نے امام بخاری رحمہ اللہ کی شروع کی عبارت ''اگر یہ بعض لوگ یوں کہیں'' کو حذف کردیا اور «لا صلاۃ» کے معنے (نماز ہی نہیں ہوتی) اور ''لا یجزئ'' کے معنے (نماز نا کافی ہے) بیان کیے اور سمجھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ یہاں سے حدیث کی شرح بیان کررہے ہیں اور ''قیل له'' کا ترجمہ کیا کہ (یہ بھی کہا گیا ہے) جب کہ ''فإن قیل'' شرط کی جزا ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ احناف کو مذکورہ شبہ بیان کرکے جواب دے رہیں، کہ اس ''لا'' کو نفیٔ کمال کے لیے لینے والے کو یہ جواب دیا جائے گا۔ اس سے مؤلف کی استعداد و قابلیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

## امام بخاری رحمہ اللہ کے نقد کا جواب

اس کے بعد ہم امام بخاری رحمہ اللہ کی مذکورہ عبارت میں مذکور بات کا جواب دیتے ہیں، ہم پہلے بتا چکے کہ «لا صلاۃ» والی حدیث مقتدی کے لیے ہے ہی نہیں، لہٰذا یہاں امام بخاری رحمہ اللہ کی عبارت کو پیش کرنا لغو ہے؛ کیوں کہ امام بخاری رحمہ اللہ یہاں مقتدی سے بحث نہیں کررہے ہیں؛ بل کہ مطلق نماز سے ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کے تعلق کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

علمائے احناف «لا صلاۃ» میں ''لا'' کو نفیٔ کمال کے لیے امام و منفرد کے حق میں مانتے ہیں، نہ کہ مقتدی کے حق میں؛ کیوں کہ مقتدی کو تو پڑھنا ہے ہی نہیں، تو نفیٔ کمال یا نفیٔ اصل سے اس کے حق میں کیا بحث؟ البتہ یہاں ایک دوسرا مسئلہ ہے، وہ یہ کہ ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کا نماز سے

کیا تعلق ہے؟ آیا رکنیت کا یا وجوب کا؟ اس مسئلے کا مقتدی سے تعلق نہیں، امام ومنفرد سے تعلق ہے۔ یہ مسئلہ بھی ائمہ کے مابین مختلف فیہ ہے، اگر چہ ہمیں اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں؛ کیوں کہ یہ موضوع سے خارجِ بحث ہے، تاہم چوں کہ ایک مناسبت ہے اور مخالفین ایسی چیزوں کو اچھالتے رہتے ہیں؛ اس لیے یہاں اس پر بھی چند سطور لکھ دی جائیں، تو عین مصلحت معلوم ہوتا ہے۔

## ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ رکن نماز ہے یا واجب؟

امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ اعتراف تو کر لیا کہ اگر دوسری حدیث آ کر عموم کو ختم کر دے، تو جائز ہے، چناں چہ آپ نے فرمایا کہ ''جب حدیث ثابت ہو جائے، تو اس کا حکم الفاظ و عموم پر ہوتا ہے، الا یہ کہ دوسری حدیث آ کر اس کو ختم کر دے اور خاص معنی بیان کر دے''

اب ہم کہتے ہیں کہ دوسری حدیث نے آ کر «لا صلاة» میں ''لا'' کو نفیِ جنس و اصل سے نکال کر نفیِ کمال کی طرف پھیر دیا، چناں چہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ کرام سے یہ حدیث مختلف کتبِ حدیث میں آئی ہے:

« قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم مَنْ صَلّٰى صَلاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيْهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ ثَلاثاً. وَ فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ: غَيْرَ تَمَامٍ، و في بعضها: خِدَاجٌ خِدَاجٌ خِدَاجٌ» (۱)

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص نماز پڑھے اور اس میں ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ نہ پڑھے، اس کی نماز ناقص ہے اور بعض روایات میں تین دفعہ فرمایا کہ وہ ناقص ہے، ناقص ہے، وہ ناقص ہے۔

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس روایت کو اوپر پیش کیا تھا، جس میں اس مرفوع حصے کے علاوہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا مقولہ موقوفہ: «اقرأ بها في نفسك» بھی تھا، جس پر ہم وہاں بحث کر چکے ہیں اور اس جگہ بھی ہم نے وعدہ کیا تھا کہ فاتحہ کی فرضیت اور رکنیت پر ہم پھر کسی موقع پر کلام کریں گے؛ لہٰذا یہی اس ایفائے وعدے کا موقع ہے۔

(۱) مسلم: ۱/۱۷۰، الطحاوي: ۱/۱۵۸

لہٰذا عرض ہے کہ اس حدیث میں ﴿سُورَةُ الفَاتِحَة﴾ نہ پڑھنے سے نماز پر «خداج» (ناقص ہونے) کا حکم لگایا ہے، بالکلیہ باطل ومنفی ہونے کا حکم نہیں فرمایا اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو چیز ناقص ہوتی ہے، اس شی ء کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے؛ ورنہ اس پر ناقص ہونے کا حکم صحیح نہیں ہوتا؛ کیوں کہ جس شی ء کا وجود ہی نہ ہو، اس پر ناقص ہونے کا حکم لگانا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی ﴿سُورَةُ الفَاتِحَة﴾ نماز میں نہ پڑھے اور دوسری سورتیں پڑھے، تو اس کی نماز ناقص ہوگی، باطل نہ ہوگی اور احناف اسی کے قائل ہیں کہ ﴿سُورَةُ الفَاتِحَة﴾ واجب اور ضروری ہے، اگر اس کو نہ پڑھا، تو نماز تو باطل نہ ہوگی، مگر چوں کہ ناقص ہے؛ اس لیے لوٹانا ضروری ہے اور «لاصلاۃ» میں ''لا'' کو نفیِ کمال کے لیے لینے میں یہی معنی ہوتے ہیں، کہ نماز کامل بغیر پورے فاتحہ نہ ہوگی یعنی ناقص ہوگی۔

امام ابوبکر جصاص رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''أحکام القرآن'' میں لکھا ہے:

> ''اونٹنی کے لیے ''أخدجت'' کا لفظ اس وقت نہیں بولتے، جب کہ وہ بالکل بچہ نہ ڈالے، ''أخدجت'' یا ''خدجت الناقة'' اس وقت بولتے ہیں، جب کہ وہ بچے کو ناقص الخلقت یا مدتِ حمل سے پہلے ہی پورا بچہ جنے اور اگر وہ بالکل بچہ نہ جنے، تو اس کو خداج سے متصف نہیں کیا جاتا''(۱)

حضرت شیخ زکریا رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''أوجز المسالک'' میں ''مرقاۃ'' کے حوالے سے لکھا ہے: ''خداج'' کے معنے (کمی اور نقصان) کے ہیں۔ امام لغت خلیل رَحِمَہُ اللّٰہُ وغیرہ نے کہا: ''خدجت الناقة'' اس وقت بولتے ہیں، جب اونٹنی پوری مدت حمل سے پہلے بچہ ڈال دے، اگر چہ وہ بچہ جسمانی اعتبار سے پورا ہو اور ''أخدجت'' اس وقت بولتے ہیں کہ وہ بچہ کو ناقص الخلقت جنے، اگر چہ پوری مدت پر جنے۔ اور ایک جماعت اہل لغت یہ کہتی کہ ''خدج'' اور ''أخدج'' دونوں کے ایک ہی معنے ہیں۔

اور ''غیر تمام'' جن روایات میں آیا ہے، اس کا مطلب بھی نقص اور کمی ہے بہ نسبت کمال کے، گویا غیر تمام بہ طور بدل یا تاکید کے ہے اور بہ ظاہر یہ بتلایا ہے کہ بغیر فاتحہ کے نماز میں کمی رہے گی،

---

(۱) أحکام القرآن: ۱/۲۱

یہ نہیں کہ وہ سرے سے باطل اور کالعدم ہو جائے گی۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ''جزء القراءۃ:۲۵'' میں جو محدث ابوعبید لغوی کی طرف منسوب کر کے یہ قول نقل کیا کہ ''أخدجت الناقۃ'' اس وقت بولتے ہیں، جب کہ اونٹنی سقطہ ڈالے اور سقطہ بچہ مردہ ہوتا ہے، جس کا کوئی فائدہ نہیں، گویا اس طرح بغیر فاتحہ کے نماز بھی بے جان اور بے فائدہ ہے''، یہ امام بخاری رحمہ اللہ کا اصل معنے پر اضافہ ہے، اس میں یہ جملہ: ''سقطہ بچہ مردہ ہوتا ہے اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے'' یہ ابوعبید کا قول نہیں ان کا قول صرف اتنا ہے: ''أخدجت الناقۃ'' اس وقت بولتے ہیں کہ اونٹنی سقطہ ڈالے۔ اور یہ اوپر کے اقوال کے مطابق ہے اور سقطہ کے معنی ناتمام بچے کے ہیں، اس میں مردہ ہونے کی قید نہیں ہے؛ چناں چہ ''القاموس'' میں علامہ مجد الدین فیروز آبادی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" السقطة مثلثةً الولد لغير تمام" (۲)

ترجمہ: ''السقطۃ'' مدت سے پہلے جنا ہوا بچہ (خواہ پورا ہو یا نہ ہو)۔

اور ''خداج'' کے معنے لکھے ہیں:

''الناقة جاء بولد ناقص وان كانت أيامه تامة فهي خداج''(۳)

ترجمہ: وہ اونٹنی، جو ناقص بچہ ڈالے، اگر چہ پوری مدت پر ہو، پس اس اونٹنی کو خداج کہتے ہیں۔

لغت کی کتاب ''مختار الصحاح'' میں ہے ''خدجت الناقۃ'' اس وقت بولتے ہیں، جب مدت سے قبل بچہ ڈالے، تو اس اونٹنی یا بچہ کو ''خداج'' یا ''خدیج'' کہتے ہیں؛ اگر چہ وہ بچہ تام الخلقت ہو اور ''أخدجت'' اس وقت بولتے ہیں کہ ناقص بچہ ڈالے اگر چہ مدت پوری ہو۔ (۴)

اس سے معلوم ہوا کہ مردہ ہونا، یہ زائد قید ہے۔ حاصل یہ کہ لفظ ''خداج'' ناقص کے لیے استعمال ہوتا ہے، بالکل منفی و باطل شیء کے لیے خداج نہیں بولا جاتا، لہٰذا نماز بغیر فاتحہ (منفرد و امام

(۱) أوجز المسالک: ۱۷۱/۲

(۲) القاموس: ۸۶۶/۱

(۳) القاموس: ۲۳۷/۱

(۴) مختار الصحاح: ۱۹۶/۱

کے لیے) ناقص و واجب الاعادہ ہوگی، بالکل منفی و باطل نہیں ہوگی۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ احناف بغیر فاتحہ نماز کو جائز کہتے ہیں، وہ غلطی پر ہیں۔ احناف صرف یہ کہتے ہیں کہ ﴿سُورَةُ الفَاتِحَة﴾ رکن نماز و فرض نماز نہیں ہے؛ لیکن اس کے وجوب کے وہ بھی قائل ہیں۔

## ایک حدیثی تحقیق

ہم نے یہ تشریح و توضیح اس لیے کی ہے؛ تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ احناف میں سے جن حضرات نے «لا صلاۃ» میں ''لا'' کو نفیِ کمال کے لیے مانا ہے، ان کی یہ بات حدیث ہی سے مستخرج و مستنبط ہے؛ مگر اس کے علاوہ ''لا'' کو نفیِ اصل کے لیے بھی مانا جائے، تو اس سے مذہبِ احناف کو کوئی ضرر نہیں؛ کیوں کہ «لا صلاةَ لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» میں لفظِ «فصاعداً» کی زیادتی صحیح طور پر ثابت ہے، تو اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو ﴿سُورَةُ الفَاتِحَة﴾ اور کچھ زیادہ نہ پڑھے، تو اس کی نماز نہیں ہوتی۔ اس میں مطلق قرأت نہ کرنے سے نماز کی بالکلیہ نفی فرمائی ہے، صرف ﴿سُورَةُ الفَاتِحَة﴾ نہ پڑھنے سے، تو خداج فرمایا ہے، جو عین مذہبِ حنفی ہے کہ مطلق قرأت فرض ہے، اس کے بغیر نماز نہیں ہوگی اور ﴿سُورَةُ الفَاتِحَة﴾ کی تعیین صرف واجب ہے، اس کے ترک سے نماز واجب الاعادہ ہوتی ہے اور جن روایات میں لفظ «لا یجزئ» آیا ہے، یہ اولاً تو راویوں کا تساہل ہے، جو روایات بالمعنی میں ہو جاتا ہے، چناں چہ امام زیلعی رَحِمَهُ الله نے صاحبِ ''تنقیح'' سے نقل کیا کہ «لا یجزئ» لفظ کے بیان کرنے میں زیاد بن ایوب متفرد ہیں اور صحیح «لا صلاۃ» ہے۔(۱)

ثانیاً: ہم کہتے ہیں کہ یہ نماز کا نہ ہونا اس وقت کے لحاظ سے ہے کہ فاتحہ و سورت دونوں نہ پڑھے؛ لہٰذا یہ احناف پر حجت نہیں، فافهم!

یہی تحقیق علامہ کشمیری رَحِمَهُ الله نے ''فصل الخطاب'' میں فرمائی ہے، کہ احادیثِ ''خداج'' میں تو بغیر قرأتِ (فاتحہ) کے نماز کو خداج بتلایا ہے، نہ کہ منفی...... اور جن روایات میں ''صلاۃ''

---

(۱) دیکھو نصب الرایۃ: ۱/۳۶۵

کی نفی ہے، یہ بہ اعتبارِ انتفائے فاتحہ وقراءۃ مزید کے ہے۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ حدیث «لا صلاۃ لمن لم یقرأ بأم القرآن فصاعداً» بالکلیہ قرأت کے انتفا کی وجہ سے فرمایا ہے؛ لہٰذا ''لا'' کو نفیٔ کمال کے لیے ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔(۱)

## لائے نفی کا معنی-علامہ شوکانی کا جواب

مؤلف نے امام شوکانی رحمہ اللہ سے نقل کیا:

''(حدیث میں) نفی اگر ممکن ہو، تو ذات کی طرف متوجہ ہوگی؛ ورنہ اقرب الی الذات کی طرف ہوگی اور اقرب الی الذات صحتِ صلاۃ ہی ہے، نہ کہ کمالِ صلاۃ؛ لہٰذا اسی پر حمل کرنا واجب ہے اور کمالِ صلاۃ پر حمل کرنا حمل علی الابعد ہے''(۲)

راقم کہتا ہے:

**اولاً:** تو ''لا'' میں کسی بھی تاویل کی ضرورت ہی نہیں، جیسا کہ ابھی مذکور ہوا کہ مطلق قرأت کے انتفا سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحت نماز کی نفی فرمائی ہے اور احناف بھی یہی کہتے ہیں۔

**ثانیاً:** احناف نے ''لا'' کو نفیٔ کمال کے لیے مانا بھی ہے، تو اس کا قرینہ احادیثِ ''خداج'' موجود ہیں اور قرینے کے ہوتے وقت ابعد پر بھی حمل ہو تو کیا حرج ہے؟ پھر ''لا'' کا نفیٔ کمال کے معنی میں ہونا اگرچہ مجاز ہے، مگر بعید نہیں؛ بل کہ یہ مجازِ متعارف ہے؛ بل کہ بہت کثرت سے یہ صیغہ اسی معنے میں مستعمل ہوتا ہے اور اس کی متعدد مثالیں خود قرآن واحادیث میں ملتی ہیں۔

مثلاً قرآن شریف میں ہے:

﴿ اِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ ﴾ (التوبۃ: ۱۲)

ترجمہ: بے شک ان کی قسم، قسم نہیں ہے۔

حال آں کہ اس سے پہلے فرمایا:

---

(۱) فصل الخطاب: ۹۱-۲۰

(۲) حدیثِ نماز: ۸۰

﴿ وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ ﴾ (التوبۃ: ۱۲)

ترجمہ: اور یہ لوگ اگر عہد کے بعد اپنی قسم کو توڑ دیں۔

حدیث میں فرمایا کہ «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ» (جس کے پاس امانت نہیں، اس کا ایمان نہیں) اس میں «لا إیمان» سے نہ تو ذاتِ ایمان کی نفی کی گئی ہے اور نہ صحتِ ایمان کی نفی؛ بل کہ مراد کمالِ ایمان کی نفی ہے۔

دوسری حدیث میں ہے: «لَاصَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ» (مسجد کے پڑوسی کی نماز بہ جز مسجد کے اور کہیں نہیں ہوتی۔)

تیسری حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً مروی ہے: «لا صلاة بِحَضْرَةِ طَعَامٍ وَلَا هُوَ يُدَافِعُهُ الْأَخْبَثَانِ» (کھانے کے سامنے آجانے کے وقت نماز نہیں ہے اور نہ اس حالت میں کہ پیشاب اور پاخانہ اس کو مجبور کر رہے ہوں)

پانچویں حدیث: «لا صلاةَ لِمَنْ لَّا تَشَهُّدَ لَهُ» (جس کا تشہد نہیں، اس کی نماز نہیں۔)

چھٹی حدیث: «لا صلاةَ لِمَنْ لَّا يُطِيعُ الصَّلٰوةَ ، وَطَاعَةُ الصَّلٰوةِ أَنْ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (جس نے نماز کی اطاعت نہیں کی، اس کی نماز نہیں اور نماز کی اطاعت یہ ہے، کہ وہ نماز فحش اور منکر باتوں سے روک دے)

ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ ''لا'' کو نفی کمال کے لیے لینا، ابعد و بعید تو کیا ہوتا؛ بلکہ یہ مجاز متعارف ہونے کی وجہ سے اقرب ہے۔

لہٰذا علامہ شوکانی رحمہ اللہ کا اس کو بعید بتلانا خود خالی از بعد نہیں؛ کیوں کہ بعض چیزیں کسی اصطلاح میں حقیقی ہوتی ہیں، تو کسی اور اصطلاح میں حقیقی نہیں ہوتیں اور ایک ہی چیز کسی میں مجاز اور کسی میں حقیقت ہو جاتی ہیں۔

چناں چہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے ''مختصر المعاني شرح تلخيص المفتاح'' میں صاحبِ ''تلخيص المفتاح'' کے قول کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

'' احترز بقوله : (في اصطلاح به التخاطب) عن المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح الآخر غير الاصطلاح

الذي به وقع التخاطب ، كالصلوة إذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء ؛ فإنها تكون مجازاً لاستعمالها في غير ما وُضِعَت له في الشرع يعني الأركان المخصوصة و إن كانتُ مستعملةً فيما وُضِعَت له في اللغة " (۱)

ترجمہ: صاحبِ "تلخیص المفتاح" نے حقیقت کی تعریف میں "اصطلاح به التخاطب" کہہ کراس مجاز سے احتراز کیا ہے، جو دوسری اصطلاح میں جس میں گفتگو نہیں ہو رہی ہے، حقیقت میں استعمال ہو رہا ہے، جیسے لفظِ صلاۃ کہ جب مخاطب اس کو عرفِ شرع میں دعا کے معنے میں استعمال کرے، تو یہ استعمال (اگر چہ لغۃً حقیقی معنے میں ہے) مجاز ہوگا؛ کیوں کہ شرع میں دعا کے علاوہ دوسرے معنے کے لیے وضع ہوا ہے، یعنی ارکانِ مخصوصہ (نماز) کے لیے، اگر چہ لفظِ صلوۃ لغت کے اعتبار سے اسی میں ہوا ہے، جس کے لیے وہ موضوع ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ہر اصطلاح کا جدا جدا حکم ہے، بعض الفاظ ایک اصطلاح میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز و بالعکس ہوتے ہیں، تو لفظِ "لا" جو کہ لغۃً نفیِ جنس و اصل کے لیے ہے، شرع میں نفیِ کمال کے لیے ہونا قریب قریب حقیقت ہوگیا، تو احناف اس کو اسی پر محمول کرتے ہیں، تو کیا مضائقہ ہے؟

## جسے رکوع مل گیا، اسے رکعت مل گئی

ابھی ناظرین نے دیکھ لیا کہ مسلکِ حنفی نے کسی حدیث کے خلاف نہیں کیا ہے؛ بل کہ تمام پیش کردہ احادیث کا صحیح مطلب و معنی بیان کر کے ان کو ان کے صحیح و مناسب موقع و محل میں رکھ دیا ہے اور اس کی تائید بہت سی احادیث کرتی ہیں اور ان میں سے ایک وہ حدیث بھی ہے، جس میں ارشاد ہے: «من أدرک الرکعة فقد أدرک الصلاة» (جس نے رکوع پالیا، اس نے نماز کو پالیا) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی کو امام کے ساتھ رکوع مل گیا، تو اس کو وہ رکعت

(۱) مختصر المعاني: ۳۱۴

مل گئی؛ لہٰذا مقتدی کے ذمے قرأت نہ ہونا اس سے مفہوم ہوتا ہے، اگر مقتدی کے ذمے قرأت ہوتی، تو اس کی یہ رکعت شمار نہ ہونا چاہیے تھا۔

ہمارے مؤلف صاحب نے جب دیکھا کہ یہ بات حنفیہ کی تائید میں جارہی ہے، تو اس کے جواب کی کوشش فرمائی اور کہا:

''اور امام بخاری اور امام شوکانی رحمہما اللہ نے اسی لیے رکوع کی رکعت کو نہیں مانا، حضرت عائشہ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما اور دیگر صحابہ نے بھی نہیں مانا؛ کیوں کہ بغیر فاتحہ کے وہ قیام ہی اور وہ رکعت ہی نہیں؛ بل کہ پوری نماز بے کار ہو جاتی ہے، ویسے بھی رکوع کی رکعت کے دلائل زیادہ زوردار نہیں۔ اس صورت میں «لا صلاۃ» میں ''لا'' نفی کمال نہیں، ''لا'' نفیٔ ذات ہے''(۱)

اس بیان میں کئی باتیں قابلِ گرفت ہیں: ایک تو یہ کہ مؤلف نے حضرت عائشہ و ابوہریرہ رضی اللہ عنہما کا مسلک تو قبول کیا کہ وہ اس رکعت کو نہیں مانتے، مگر جمہورِ صحابہ کا مسلک کیوں نظر انداز کر دیا؟ حال آں کہ جمہور صحابہ و تابعین، ائمہ اربعہ و محدثین رحمہم اللہ کا متفقہ فیصلہ ہے کہ اس کو رکعت مل گئی۔

علامہ کشمیری رحمۃ اللہ نے ''فصل الخطاب'' میں لکھا ہے:

''صحابہ میں سے ایسا کوئی معلوم نہیں، جو یہ کہتا ہو کہ بدونِ رکعت رکوع پانے والا مدرکِ رکعت نہیں ہے ــ اس کے بعد تقریباً ایک صفحے میں اس کے شواہدات نقل کیے اور فرمایا ــ کہ ادراکِ رکعت بہ ادراکِ رکوع کا مسئلہ گویا ایک بدیہی حکمِ شرعی تھا کہ ادراکِ رکوع سے ادراکِ رکعت ہوتا ہے، اب جب سارے صحابہ دیکھتے تھے کہ رکوع تک امام کے ساتھ مل جانے سے رکعت مل جاتی ہے، تو ان کو اس بارے میں بھی کوئی تردد نہ تھا کہ مقتدی پر قرأتِ فاتحہ واجب نہیں ہے اور اس میں وہی تردد کر سکتا ہے، جو بداہت اور حقیقت کو لغو قرار دے اور الفاظ پر جمود کر بیٹھے''(۲)

---

(۱) حدیثِ نماز: ۸۰

(۲) فصل الخطاب: ۸۲۔۸۳

رہا حضرت عائشہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کا قول تو عرض ہے، کہ اس میں ان حضرات سے صحیح سند کے ساتھ صاف وواضح کوئی بات مروی نہیں ہے، غالباً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے متعلق یہ بات امام بخاری کے رسالہ "جزء القراءة" میں روایت کردہ اس اثر سے اخذ کی گئی ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہما کا ارشاد ہے کہ فاتحہ پڑھنے سے پہلے رکوع نہ کرنا چاہیے۔(۱)

مگر اس کا، اس مسئلہ ادراک رکعت سے کوئی تعلق نہیں؛ بل کہ یہ منفرد کے لیے حکم بیان کیا کہ بغیر ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ پڑھے رکوع نہ کرنا چاہیے۔ مسبوق ومقتدی کے لیے یہ حکم نہیں ہے؛ کیوں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا وجوبِ قرأت خلف الامام کی قائل نہیں تھیں اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے متعلق یہ بات ان کے اس قول سے اخذ کی گئی ہے:

"إذا أدركت القوم ركوعاً لم تعتد بتلك الركعة "(۲)

ترجمہ: جب تو قوم کو رکوع کی حالت میں پائے، تو اس رکعت کو شمار نہ کر۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے لکھا کہ "حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ادراک رکعت بہ ادراکِ رکوع کو اس وقت مانتے تھے کہ جب کہ مقتدی اپنے امام کو قیام کی حالت میں پالے"

اس کا جواب یہ ہے:

اولاً: تو یہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور مرفوع کے خلاف ہے۔

ثانیاً: خود ان سے مروی دیگر اقوال کے بھی خلاف ہے۔

ثالثاً: ابن عبد البر رحمہ اللہ " التمهيد" میں کہتے ہیں کہ ہم نہیں جانتے کہ فقہا میں سے کسی نے اس قول کو اختیار کیا ہے اور نہ فقہائے تابعین میں سے کسی نے اختیار کیا۔(۳)

رابعاً: اس کے راویوں میں محمد بن اسحاق رحمہ اللہ کا واسطہ ہے، جو عنعنہ کے ساتھ ہے، اس لیے روایت ضعیف ہے۔ ابن عبد البر رحمہ اللہ کہتے ہیں، کہ اس کی سند میں نظر واشکال ہے۔(۴)

---

(۱) جزء القراءة: ۴

(۲) جزء القراءة: ۴

(۳) التمهيد: ۷/۷۳

(۴) التمهيد: ۷/۷۳

خامساً: اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ادراکِ رکوع سے ادراکِ رکعت ہوجاتا ہے؛ کیوں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے تو یہ فرمایا ہے، کہ رکوع سے قبل مل جانا چاہیے، یہ تو انھوں نے بھی نہیں فرمایا کہ اتنا قبل مل جانا چاہیے کہ ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ بھی پڑھی جاسکے، یہ تفصیل تو کہیں بھی ثابت نہیں؛ لہٰذا اس سے امام بخاری رحمہ اللہ اور ان کے متبعین کو کیا فائدہ حاصل ہوگا؟

غرض یہ کہ صحابۂ کرام میں سے کوئی ایسا نہیں، جو ادراکِ رکوع سے ادراکِ رکعت کا قائل نہ ہو اور مؤلف نے کئی صحابہ کا مبہم لفظ بول کر جو دعوی کیا ہے کہ یہ اس کے قائل نہ تھے، یہ دعوی بلا دلیل ہے۔

دوسرے یہ کہ یہ مسلک وہ ہے، جس پر علمائے امت کا اتفاق نقل کیا گیا ہے۔

تیسرے یہ کہ مؤلف نے اس مسئلے کے دلائل کو ضعیف کہا ہے؛ حال آں کہ یہ بات صحیح نہیں؛ کیوں کہ اس مسئلے پر جمہور کے پاس صحیح دلائل موجود ہیں، ملاحظہ کریں:

(۱) امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی ''صحیح'' میں حدیثِ ابی بکرہ روایت کی ہے:

> ''حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ (مسجد میں پہنچے) جب کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں تھے، یہ دیکھ کر حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے صف سے پہلے ہی رکوع کرلیا (اس خیال سے کہ صف میں جانے تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہیں رکوع سے نہ اٹھ جائیں) (بعد نماز) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات بتلائی گئی، تو آپ نے ارشاد فرمایا: «زادک اللہ حرصاً ولا تعد» (اللہ تعالیٰ تمھاری نیکی کی حرص بڑھائے؛ مگر پھر ایسا نہ کرنا۔ (یعنی سب سے پیچھے نہ رہ جانا یا تاخیر نہ کرنا''(۱)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی امام کو رکوع میں پالے، تو اس کی رکعت ہوجائے گی، اگر رکعت نہ ہوتی اور ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ مقتدی پر واجب ہوتی، تو حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اعادے کا حکم فرماتے اور یہ ثابت نہیں۔

(۲) ''المطالب العالیة'' میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے صحیح سند سے ایک انصاری صحابی کی روایت نقل کی ہے:

---

(۱) البخاري: ۱/۱۰۸

"ایک آدمی مسجد میں داخل ہوا، نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کی جوتیوں کی آواز سن لی، جب سلام پھیرا، تو فرمایا کہ تو نے ہمیں کس حالت میں پایا؟ اس نے کہا کہ سجدے کی حالت میں پایا اور میں نے سجدہ کرلیا تھا، فرمایا کہ ایسا ہی کرو اور سجدہ کی وجہ سے (رکعت) شمار نہ کرلو، جب تک کہ رکوع نہ پالو اور جب تم امام کو کھڑا ہوا دیکھو، تو کھڑے ہوجاؤ اور رکوع میں دیکھو، تو رکوع کرلو اور سجدے میں دیکھو، تو سجدہ کرلو اور بیٹھے ہوئے دیکھو، تو بیٹھ جاؤ"(۱)

(۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا:

« مَنْ أَدْرَکَ رَکْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَکَ الصَّلَاةَ »(۲)

ترجمہ: جس نے نماز میں سے رکوع پالیا، اس نے نماز پالی۔

(۴) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہی نے رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے روایت کیا، کہ آپ نے فرمایا:

« مَنْ أَدْرَکَ رَکْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَکَهَا قَبْلَ أَنْ يُّقِيمَ الْإِمَامُ صُلْبَهُ »(۳)

ترجمہ: جس نے نماز میں سے رکوع پالیا، تحقیق اس نے (نماز) پالی، اس سے پہلے کہ امام اپنی پیٹھ ٹھیک کرلے۔

(۵) "سنن ابن ماجه" میں "باب ماجاء في صلوة رسول الله في مرضه" میں ایک طویل روایت ہے، جس میں ہے کہ "نبی کریم حجرۂ مبارکہ سے مسجدِ نبوی تشریف لائے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نماز پڑھا رہے تھے، وہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو محسوس کرکے پیچھے ہٹنے لگے، تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہرے رہو، پھر آپ ان کی دائیں جانب بیٹھ گئے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

---

(۱) فصل الخطاب: ۸۳

(۲) البخاري: ۱/۸۲، مسلم: ۱/۲۲۱، أبو داود: ۱/۱۵۹، مسند أحمد: ۲/۲۷۰، موطا مالک: ۴

(۳) صحیح ابن خزیمة: ۳/۴۵، صحیح ابن حبان: ۴/۳۴۸

«أَخَذَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم مِنَ الْقِرَاءَةِ مِنْ حَيْثُ كَانَ بَلَغَ أَبُوْ بَكْرٍ» (۱)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہیں سے قرأت شروع فرمائی، جہاں تک حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پہنچ چکے تھے۔

''انوار الباری'' میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ سے نقل کیا گیا ہے کہ یہ سند قوی ہے۔ (۲)

اور ظاہر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت تشریف لائے تھے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کچھ حصہ پڑھ چکے تھے، یا تو ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ پوری ہو چکی تھی، یا اس کا کچھ حصہ ہو چکا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہیں سے شروع فرمایا، تو اس آخری فعلِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی معلوم ہوا، کہ مقتدی کے ذمے قرأت نہیں ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ منصف و حق شناس کے لیے یہی بہت ہے۔

اس سے مؤلف کے دعویٰ بلا دلیل کی تردید ہوگئی کہ ادراکِ رکوع سے ادراکِ رکعت کے دلائل کمزور ہیں؛ حال آں کہ ''بخاری'' کی صحیح روایت اس پر دال ہے اور ان احادیث میں صاف موجود ہے، کہ رکوع پانے سے رکعت شمار کرلی جائے گی۔ اور ظاہر ہے کہ رکوع میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے، جیسا کہ ''مسلم شریف'' میں کئی احادیث میں نہی وارد ہوئی ہے۔ (۳)

لہٰذا یہ رکعت بلا قرأت ہی کے ہوگی اور صحیح ہوگی، اگر قرأت مقتدی کے لیے بھی واجب اور فرض؛ بل کہ رکن ہوتی اور اس کے بغیر نماز باطل اور کالعدم تھی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس رکعت کو کیسے شمار فرما لیا؟ اور شمار کر لینے کو کیسے فرما دیا؟ معلوم ہوا کہ مقتدی کے ذمے قرأت ہے ہی نہیں؛ اس لیے بلا قرأت یہ رکعت، بلا کراہت صحیح ہوگئی۔

## حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا بیان

اس کے بعد مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا یہ قول بہ حوالہ ''نیل الأوطار''

(۱) ابن ماجہ: ۱/ ۸۷

(۲) انوار الباری: ۱۴/ ۸۰

(۳) مسلم شریف: ۱/ ۱۹۱

پیش کیا ہے کہ «لا صلاۃ» سے شرعی نماز مراد ہے (جس میں رکوع، سجدہ، التحیات، وغیرہ سب شامل ہیں، پس ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ کے بغیر یہ سب چیزیں ناقص ہیں)(۱)

میں کہتا ہوں کہ سبھی اس کے قائل ہیں کہ صلاۃ سے مراد شرعی نماز ہے اور قرأت فاتحہ کے بغیر نماز خداج اور ناقص ہے، مگر مقتدی کے لیے نہیں؛ کیوں کہ مقتدی کے ذمے اقتدا ہے اور قرأت میں اس کی اقتدا ''انصات'' اور ''خاموشی'' ہے «إذا قرأ فأنصتوا» ''مسلم'' کی حدیث صحیح میں ہے۔ کما سیأتي تحقیقه.

## شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے حوالے کی حقیقت

اس کے بعد مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے متعدد بزرگانِ دین وعلمائے حنفیہ کے اقوال سے اپنے مسلک کو ثابت کرنے کی زحمت اُٹھائی ہے اور ان میں سے ایک حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ ہیں، چناں چہ مؤلف نے بہ حوالہ ''آیات اللہ الکاملہ ترجمہ اردو حجۃ اللہ البالغۃ'' نقل کیا:

> ''حد اول میں وہ چیزیں داخل ہیں، جن کو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکنیت کے لفظ سے بیان کیا ہے، جیسے آپ نے فرمایا «لاصلوۃ إلا بفاتحة الکتاب» (بغیر فاتحہ نماز نہیں ہوتی)''(۲)

مگر یہ حوالہ ایک دھوکے کے سوا کچھ نہیں؛ کیوں کہ اس جگہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے مقتدی کے مسائل بیان نہیں کیے ہیں؛ بل کہ مطلق نماز میں ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ کا درجہ کیا ہے؟ اس کو بیان کرنا چاہتے ہیں، رہا مسئلہ مقتدی کے حق میں ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ کا کیا حکم ہے؟ اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اسی بیان میں ذرا آگے چل کر واضح و کھلے الفاظ میں لکھا ہے:

> '' وإن کان ماموماً وجب علیه الإنصات والاستماع ، فإن جهر الإمام لم یقرأ إلا عند الإسکاتة ، وإن خافت فله الخیرة''(۳)

---

(۱) حدیثِ نماز: ۸۰-۸۱

(۲) حدیثِ نماز: ۸۱

(۳) حجة الله البالغة: ۲/۴۳

ترجمہ: اور اگر وہ نمازی مقتدی ہے، تو اس پر خاموشی اور سننا واجب ہے، پس اگر امام زور سے پڑھے، تو کچھ بھی نہ پڑھے؛ الا یہ کہ سکتے کے وقت جائز ہے اور اگر امام آہستہ پڑھے، تو اس کو پڑھنے یا نہ پڑھنے کا اختیار ہے۔

کیا اس واضح بیان کے ہوتے ہوئے ایک انصاف پسند آدمی غیر متعلق عبارت سے ایک مسئلہ نکال کر کسی کی طرف منسوب کرسکتا ہے؟ اس کو حوالہ کہیں یا دھوکہ؟

## حضرت شیخ جیلانی رحمہ اللہ کا حوالہ

دوسرے بزرگ جن کا حوالہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے دیا ہے، وہ حضرت شیخ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ ہیں، آپ کی کتاب ''غنية الطالبين'' کے حوالے سے یہ قول نقل کیا ہے:

''قرأتِ فاتحہ فرض ہے اور یہ رکن ہے، جس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔''(۱)

یہاں بھی وہی جواب ہے کہ یہ مسئلہ آپ نے مقتدی کے لیے بیان نہیں کیا؛ کیوں کہ حضرت جیلانی، امام احمد رحمہما اللہ کے متبعین میں سے ہیں اور امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک جہری نمازوں میں مقتدی کے لیے قرأت نہ کرنا ہے۔ اور دوسری روایت میں مستحب ہونے کا ہے، تو پھر وہ رکنیت کے کیسے قائل ہو گئے؟ معلوم ہوا کہ مقتدی کے حق میں نہیں بیان کیا گیا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جہاں یہ مسئلہ لکھا ہے، وہ بیان مطلق نماز کے مسائل میں ہے۔ اور امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک امام و منفرد کے لیے ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ فرض اور رکن ہے، اس کو یہاں حضرت جیلانی رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے، نہ کہ مقتدی کے لیے؛ اس لیے یہ حوالہ بھی ایک دھوکہ ہے۔

## احناف پر علامہ شوکانی کی تعریض اور اس کا رد

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ''نيل الأوطار'' سے علامہ شوکانی رحمہ اللہ کی احناف پر تعریض اس جگہ نقل کی ہے:

''بہت سے لوگ سنتِ مطہرہ کو بغیر دلیل کے رد کر دیتے ہیں، شریعت کسی چیز کے بارے میں کہتی ہے: ''یہ بات کافی نہ ہوگی، ''مقبول نہ ہوگی'' مگر یہ اہل

(۱) حدیثِ نماز: ۸۱

الرائے کہتے ہیں کہ ''مقبول ہو جائے گی'' اور ''صحیح ہو جائے گی''؛ اس لیے سلفِ صالحین نے اہل الرائے سے احتراز اور اجتناب کیا ہے''(۱)

میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض شوکانی رحمہ اللہ کی جانب سے اگر علمائے حنفیہ اور ان کے مسلک پر ہے، تو یہ سو فی صد غلط ہے؛ کیوں کہ اگر علما نے کسی جگہ ''لا یجزئ'' یا ''لا یقبل'' کو تاویل کر کے دوسرے معنی دیے ہیں، تو اس کی وجہ خود آیات یا دوسری احادیث ہیں۔

مثلاً «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» سے علمائے حنفیہ اگر رکنیتِ ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کو نہیں مانتے، تو وہ اپنی رائے سے یہ نہیں کہتے؛ بل کہ ان کے پاس اس کی دلیل قرآن سے بھی ہے اور حدیث سے بھی ہے۔

قرآن میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل: ۲۰)

ترجمہ: جو بھی آسان ہو، قرآن میں سے پڑھو۔

اس سے معلوم ہوا کہ خاص ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ رکن نہیں؛ بل کہ مطلق قرأت رکن و فرض ہے، نیز حدیث میں بغیر ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کے نماز کو ناقص کہا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ یہ فرض نہیں ہے، اگر فرض ہوتا، تو باطل کہنا چاہیے تھا۔ ان دلائل کی وجہ سے حنفیہ «لا صلاة» والی حدیث میں تاویل کرتے ہیں، تو ان پر کیا اعتراض؟

نیز «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» کو اگر علمائے حنفیہ مقتدی کے حق میں نہیں مانتے، تو اس کی وجہ ایک تو ﴿سورۃ الانفال﴾ کی آیت ہے، جس میں قرآن کی تلاوت کے وقت خاموش رہنے کا حکم ہے اور دوسرے مسلم کی حدیث ہے، جس میں یہی بات آئی ہے کہ جب امام پڑھے، تو تم خاموش رہو، جیسا کہ ہمارے دلائل کے تحت میں ذکر کروں گا؛ لہٰذا اس پر یہ تعریض کہ اللہ کے نبی تو «لا صلاة» فرماتے ہیں اور یہ لوگ اس کو نہیں مانتے سوائے الزام تراشی و بے سمجھی کے کچھ نہیں۔

رہا یہ کہنا کہ سلف اہل الرائے سے اجتناب کرتے تھے، اس سے فقہائے کرام مراد نہیں ہیں؛ بل کہ وہ لوگ مراد ہیں، جو دین و شرع کو اپنی عقل کی بنیاد پر رد کر دیتے ہیں؛ کیوں کہ فقہا، اہلِ حق

(۱) حدیث نماز: ۸۱-۸۲

میں سے ہیں اور متقدمین میں اہلِ حق کے دوگروہ تھے: ایک اہل الرائے یعنی فقہا، دوسرے اہلِ حدیث یعنی محدثین۔ جوحضرات فقہ میں زیادہ لگے رہتے اوران کا کام ہی استنباطِ احکام واستخراجِ مسائل تھا، ان کو ''اہل الرائے'' کہا جاتا تھا اور یہ لقب زیادہ تر امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ اوران کے اصحاب کے لیے بولا جاتا تھا؛ کیوں کہ یہ حضرات اہلِ عقل تھے اور عقل کا استعمال شریعت کو سمجھنے کے لیے بھرپور طریقے پر کیا کرتے تھے۔ دوسرے ''اہل الحدیث'' ان کا طرۂ امتیاز حدیث کی چھان بین اور احوالِ سند کی جستجو تھا؛ مگراس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اہل الرائے اپنی عقل ورائے سے احکام بیان کرتے تھے؛ بل کہ قرآن وحدیث ہی سے احکام کا استخراج فرماتے تھے؛ چناں چہ علامہ ابن حجر شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ تمھارے لیے ضروری ہے کہ علما کے اس قول کا، جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اوران کے اصحاب کے بارے میں ہے کہ وہ اصحاب الرائے ہیں، یہ مطلب نہ سمجھنا کہ وہ اپنی رائے کو حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر یا صحابہ کے اقوال پر ترجیح دیتے ہیں؛ کیوں کہ وہ اس سے بالکل بری ہیں۔ (۱)

پھر اہلِ رائے یعنی فقہا کی رائے سے سلف نے احتراز اگر کیا ہوتا، تو یحییٰ بن معین رحمہ اللہ امامِ فنِ جرح وتعدیل ورئیس النقاد یہ نہ فرماتے، کہ فقہ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی فقہ ہے، اور امام المحدثین رأس الفقہ ممدوحِ امام بخاری عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ یہ نہ کہتے کہ ''ابوحنیفہ رحمہ اللہ سب سے بڑے فقیہ تھے''۔ نیز فرمایا کہ ''اگر اللہ نے ابوحنیفہ اور سفیان رحمہما اللہ کے ذریعے میری مدد نہ فرمائی ہوتی، تو میں دیگر لوگوں کی طرح ہوتا''۔ اور امام یزید بن ہارون رحمہ اللہ یہ نہ کہتے، کہ میں نے ایک ہزار لوگوں سے علم حاصل کیا ہے؛ مگر پانچ لوگ ایسے ہیں کہ میں نے نہ ان سے زیادہ بڑا فقیہ دیکھا، نہ ان سے بڑا متقی دیکھا، نہ ان سے بڑا علم والا دیکھا اور ان میں سے بھی ابوحنیفہ رحمہ اللہ اول ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا، کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے تمام لوگ فقہ میں محتاج ہیں اور امام ابو داود رحمہ اللہ نے کہا، کہ اللہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ پر رحم کرے، وہ امام تھے۔ (۲)

---

(۱) دیکھو: شریعت وطریقت کا تلازم: ۸۷

(۲) تذکرۃ الحفاظ: ۱/۱۲۷، الجواهر المضیئة: ۱/۵۷، تهذیب التهذیب: ۱۰/۴۰۲

## حکایتِ امام محمد رحمہ اللہ

"حاشية عقيدة الطحاوي" میں محدث ضمیری سے نقل ہوا ہے، کہ محدث بن سماعہ رحمہ اللہ نے نقل کیا کہ عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ محدث ہمارے ساتھ نماز پڑھتے تھے؛ مگر امام محمد رحمہ اللہ کی مجلسِ درس میں حاضر نہیں ہوتے تھے اور کہتے تھے، کہ یہ حدیث کی مخالفت کرتے ہیں، ایک دن ہم ان کو بہ اصرار وتکرار ان کی مجلس میں لے گئے، تو انھوں نے امام محمد رحمہ اللہ سے کہا، کہ تم لوگ احادیث کی مخالفت کرتے ہو؟ آپ نے فرمایا کہ میرے بھائی! ہم نے کس حدیث کی مخالفت کی ہے؟ انھوں نے پچیس حدیثوں کے بارے میں سوال کیا، آپ نے ان احادیثِ مسئولہ کو بالدلائل منسوخ ثابت کیا، تو وہ راضی وخوشی آپ کے تلامذہ میں شامل ہو گئے اور آپ کو لازم پکڑا اور علم حاصل کیا۔

الغرض اہل الرائے سے احتراز کرنے والے اہل وہم ہی تھے، اہلِ فہم کوئی نہیں تھا، یا اس سے وہ لوگ مراد ہیں، جو فقہا کے علاوہ گمراہ فرقوں سے متعلق لوگ ہیں اور قرآن وحدیث کو محض اپنی رائے سے نفس وشیطان کی چالوں میں مبتلا ہو کر رد کر دیا کرتے ہیں۔

## حضرت نظام الدین اولیا کی تجویز

(۱) مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے بہ حوالہ حضرت مولانا عبد الحی حسنی ندوی رحمہ اللہ کی کتاب "نزهة الخواطر" نقل کیا ہے، کہ حضرت شیخ خواجہ نظام الدین اولیا رحمہ اللہ باوجود حنفی ہونے کے فاتحہ خلف الامام اپنے مریدین کے لیے تجویز فرماتے اور خود بھی پڑھتے تھے، بعض اصحاب نے آپ سے عرض کیا کہ (بعض صحابہ سے) مروی ہے کہ جو امام کے پیچھے قرأت کرتا ہے، اس کے منہ میں انگارا ہوگا۔

آپ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» حدیث صحیح ثابت ہے اور پہلی حدیث میں وعید ہے اور دوسری میں نماز کا بغیر فاتحہ باطل ہونا بیان ہوا ہے اور میں وعید کو برداشت کر لینا پسند کرتا ہوں، نماز کا باطل ہونا میں پسند نہیں کرتا۔

مؤلف اس کے بعد لکھتے ہیں کہ بعض لوگوں نے ﴿سورة الفاتحة﴾ نماز میں نہ پڑھنے کے لیے

یہ روایت گھڑلی ہے کہ امام کے پیچھے ﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ پڑھنے پر منہ میں انگارا رکھا جائے گا۔ خواجہ صاحب نے اس بے سند اور من گھڑت روایت کو بڑی حکمت سے ٹال دیا اور صحیح روایت پر عمل کیا الخ۔ (۱)

(۲) اسی طرح بہ حوالہ ''إمام الکلام'' حضرت عبدالرحیم صاحب رَحِمَهُ اللهُ والد ماجد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رَحِمَهُ اللهُ سے نقل کیا، کہ مجھے یہ پسند ہے کہ قیامت کے دن انگارا ہو؛ مگر ایسا نہ کہا جائے کہ تیری کوئی نماز نہیں ہے۔ (ایضاً)

اس کا جواب یہ ہے: **اولاً** : تو ان حضرات نے بر سبیلِ احتیاط جواز پر عمل کو اختیار فرمایا ہے اور اکثر احناف امام کے پیچھے ﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ پڑھنے کے جواز کے قائل ہیں، بہ شرطے کہ مخل ِاستماع وانصات اور باعثِ منازعتِ امام نہ ہو؛ لہٰذا اگر یہ حضرات اس شرط کے ساتھ اختیار کرتے ہیں، تو عین مذہبِ حنفی ہے؛ مگر اس قاعدے کو عام کیسے کہہ دیا جا سکتا ہے؟ کیا عوام ان شرائط کا لحاظ کر سکتے ہیں؟ یہ بات مشاہدے اور عاداتِ عوام الناس سے بالکل ظاہر ہے، کہ وہ اس کی رعایت نہیں کر سکتے اور اگر کرتے ہوں، تو ہم منع نہیں کرتے؛ مگر مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کو اپنے دعوے پر نظر کرنی چاہیے کہ دعوی تو وجوب؛ بل کہ فرضیتِ قراءت للمقتدی کا ہے، نہ کہ بر سبیل ِاحتیاط جواز پر عمل کا۔ تو یہ عبارت نقل کرنا مؤلف کو کیا مفید ہوگا؟

**ثانیاً**: اگر یہ حضرات وجوبِ فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں، تو ہم نے ان کی تقلید کا کب التزام کیا ہے، کہ ان کے قول سے احناف پر حجت قائم کی جا سکے، ہم نے تو امام اعظم رَحِمَهُ اللهُ کی تقلید کا التزام کیا ہے، جب ان کا قول دیگر احناف پر ہی حجت نہیں ہو سکتا، تو بھلا خود مجتہد اعظم امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ پر کیسے حجت ہو جائے گا؟

**ثالثاً**: ہم پوچھتے ہیں کہ کیا «من کان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» اور «إذا قرأ فأنصتوا» اور ﴿إذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ احناف کے دلائل نہیں ہیں؟ کیا صرف انگارے کی حدیث احناف کی دلیل ہے؟ پھر ان حضرات کا ان تمام دلائل سے قطعِ نظر صرف ایک روایت کے متعلق یہ کہہ کر کہ ہم اس کو برداشت کر لیں گے، پیچھا چھڑانا احناف پر حجت قائم کر دے گا؟

---

(۱) حدیثِ نماز: ۸۲-۸۳

**رابعاً:** یہ قول کہ ہم منہ میں انگارا برداشت کرلیں گے، زیادہ سے زیادہ ان حضرات سے ایک حال ہے، جس کو مسئلے کی حیثیت نہیں دی جاسکتی، جیسے خواجہ نظام الدین رحمہ اللہ تو سماع کو بھی جائز قرار دیتے تھے؛ مگر احناف نے ان کے قول کو نہیں لیا؛ کیوں کہ یہ ان کا ایک حال تھا۔

## قرأت خلف الامام پر وعید

**خامساً:** ان حضرات کا یہ قول بعض صحابۂ کبار کے قول کے مخالف و معارض ہے؛ کیوں کہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے اپنے "جزء القراء ة خلف الإمام" میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: "مجھے قرأت خلف الامام سے زیادہ یہ بات پسند ہے کہ میں انگارا دانتوں سے پکڑلوں"(۱)

اسی طرح حضرت سعد رضی اللہ عنہ کا قول نقل فرمایا گیا ہے: "میں چاہتا ہوں کہ جو امام کے پیچھے پڑھتا ہے، اس کے منہ میں انگارا ہو"(۲)

یہ روایت اگر چہ کہ منقطع ہے، مگر قرنِ اول و ثانی کا انقطاع علمائے حنفیہ کے یہاں قادح نہیں ہے، نیز یہ اوپر ذکر کردہ روایت سے مؤید ہے۔

اور عبدالرزاق نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، کہ آپ نے فرمایا کہ میں چاہتا ہوں کہ جو امام کے پیچھے قرأت کرے، اس کے منہ میں پتھر ہو۔(۳)

نیز حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے امام طحاوی رحمہ اللہ نے "شرح معاني الآثار" میں اور امام عبدالرزاق رحمہ اللہ نے "مصنف" میں روایت بیان کی، آپ نے فرمایا: "کاش کہ جو امام کے پیچھے قرأت کرے، اس کا منہ مٹی سے بھر جائے"(۴)

اس کی سند میں معاویہ بن خدیج الکوفی رحمہ اللہ ایک راوی ہے، جس کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ یحیٰ بن معین رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ

---

(۱) أماني: ۳/۱۵۷

(۲) موطا الإمام محمد:۱۰۱، مصنف ابن أبي شيبة: ۱/۳۳۰

(۳) مصنف عبد الرزاق: ۲/۱۳۸، یہ مرسل صحیح ہے، کذا في أماني الأحبار: ۳/۱۵۷

(۴) شرح معاني الآثار: ۱/۱۶۰، مصنف عبد الرزاق: ۲/۱۳۸

یہ راوی کچھ حیثیت نہیں رکھتا اور امام نسائی رحمہ اللہ نے کہا کہ ضعیف ہے اور امام ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کا مقام سچائی کا ہے۔(۱)

اسی اختلاف کے پیشِ نظر علامہ ظہیر الدین شوق نیموی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کی سند حسن ہے۔(۲)

اور حضرت اسود بن یزید رضی اللہ عنہ سے بھی روایت ہے کہ انھوں نے کہا:

''وددت أن الذي يقرأ خلف الإمام ملئ فوه ترابا''۔(۳)

ترجمہ: میں چاہتا ہوں کہ جو امام کے پیچھے قرأت کرے اس کا منہ مٹی سے بھر جائے۔

اب غور کیا جائے کہ ایک طرف حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جیسی شخصیت یہ کہے کہ قراءۃ خلف الامام سے بہتر یہ ہے کہ منہ میں انگارا لے لو اور دوسری جانب حضرت نظام الدین اولیا رحمہ اللہ یہ کہیں کہ مجھے وعید برداشت ہے؛ مگر یہ برداشت نہیں کہ امام کے پیچھے خاموش رہوں، ان دو میں کس کا قول قابلِ ترجیح ہے؟

اب بتایئے کہ صحابہ کا تو یہ قول ہے اور ان حضرات کا اس کے خلاف، تو ان حضرات کا قول کیسے معتبر اور احناف پر کیسے حجت ہوسکتا ہے؟ یہاں سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے جو ان روایات وآثارِ صحابہ کو من گھڑت کہا ہے، یہ محض اٹکل ہے۔ موصوف نے یہ تو کہہ دیا کہ من گھڑت روایت بیان کرنا حرام ہے؛ مگر یہ نہ دیکھا کہ ثابت شدہ حدیث کو من گھڑت بتانا بھی جرمِ عظیم ہے۔

## سری نمازوں میں قرأت خلف الامام کا استحباب

(۳) مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے علامہ عینی رحمہ اللہ سے نقل کیا، کہ ہمارے بعض اصحاب

(۱) نخب الأفكار: ۲/۵۶۸

(۲) آثار السنن: ۱/۸۹

(۳) ابن أبي شيبة: ۱/۳۳۰، عبد الرزاق: ۲/۱۳۹، اس کی سند صحیح ہے اور تمام رجال صحاح کے رجال ہیں، كذا في إعلاء السنن: ۴/۹۰

(حنفی) قرأة خلف الامام کو علی سبیل الاحتیاط تمام نمازوں میں مستحسن قرار دیتے ہیں۔(۱)

اولاً تو یہ بعض کی رائے ہے، جو سب پر حجت نہیں، دوسرے بر سبیلِ احتیاط اس کی اجازت میں کسی کو اشکال نہیں، یہ قول امام محمد رحمہ اللہ سے بھی نقل کیا گیا ہے، جیسا کہ صاحبِ ''هداية'' نے فرمایا؛ مگر اس سے ہمارے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کو کوئی فائدہ نہیں؛ کیوں کہ اس سے زیادہ سے زیادہ جواز اور وہ بھی سری نمازوں میں ثابت ہوتا ہے؛ لہٰذا اس جواز کے قول سے وجوب پر استدلال بے معنیٰ ہے۔

(۴) اسی طرح حضرت جہانیانِ جہاں گشت حنفی رحمہ اللہ سے بھی جوازِ قراءت خلف الامام بہ حوالہ ''نزهة الخواطر'' نقل کیا ہے۔(ایضاً)

اس کا جواب بھی اوپر کے مذکورہ جوابات سے معلوم ہو جائے گا، اعادہ وطول لا طائل کی کوئی ضرورت نہیں۔ پھر اگر یہ چند حضراتِ حنفی خلف الامام قرأت کے قائل ہیں اور وجوب کے بھی قائل ہیں، تو ان کے خلاف ہزاروں لاکھوں منع بھی کرتے ہیں، تو اس سے کیا کسی پر حجت قائم ہوگی؟ حجت تو دلائلِ قرآنیہ و احادیثِ نبویہ، یا صحابہ کے آثار سے ہوتی ہے اور پھر اگر صحابہ میں اختلاف ہو، تو مجتہد جس کو اقرب الی القرآن والسنہ سمجھے، وہی مختار ہے۔ (**فافهم و لاتغفل**)

(۵) مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے علامہ سندھی حنفی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

''حق یہ ہے کہ حدیث «**لاصلاة**» سے اس نماز کا باطل ہونا معلوم ہوتا ہے کہ جس میں ﴿سُوْرَةِ الْفَاتِحَةِ﴾ نہ پڑھی گئی ہو۔ پس ترکِ فاتحہ سے نماز کا وجودِ شرعی باطل و ختم ہو جاتا ہے''(۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس عبارت کو فاتحہ خلف الامام سے کیا تعلق؟ جب کہ علامہ سندھی رحمہ اللہ نے اس کے چند سطر بعد یہ بھی لکھا ہے:

**''نعم يمكن أن يقال: قراءة الإمام قراءة للمقتدي كما ورد به بعض الأحاديث فلا يلزم بطلان صلاة المقتدي إذا ترك**

---

(۱) حدیثِ نماز: ۸۴

(۲) حدیثِ نماز: ۸۴-۸۵

الفاتحة، و الله أعلم"(۱)

ترجمہ: ہاں! یہ کہا جاسکتا ہے کہ امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہے، جیسا کہ بعض روایات میں آیا ہے، پس ترکِ فاتحہ سے مقتدی کی نماز کا بطلان لازم نہیں آتا۔

معلوم ہوا کہ مؤلف کی پیش کردہ عبارت فاتحہ خلف الامام کے بارے میں نہیں؛ بل کہ رکنیتِ فاتحہ کا مستقل مسئلہ وہاں بیان کیا ہے؛ لہٰذا مؤلفِ "حدیثِ نماز" کا اس آخری عبارت کو حذف کر کے صرف اوپر کی عبارت نقل کرنا علمی خیانت ہے۔ رہا ترکِ فاتحہ سے امام ومنفرد کی نماز کا بطلان اس پر ہم اوپر کلام کر چکے ہیں۔

(۶) اس کے بعد مؤلف نے "زبدة المقامات" سے مجدد الف ثانی رحمہ اللہ کا عمل نقل کیا کہ آپ امام کے پیچھے قرأتِ فاتحہ کرتے تھے اور اس کو مستحسن قرار دیتے تھے۔(۲)

اس کا جواب بھی ہماری سابقہ تقریر سے نکل آیا، کہ ان کا قول صاحبِ مذہب پر حجت نہیں ہو سکتا اور دلائل سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور دیگر ائمہ کا قول ثابت ہو چکا ہے؛ لہٰذا اس کے خلاف ان مقلدین کا قول پیش کرنا بے فائدہ ہے۔

## حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کا فتوی

آپ نے "حجة الله البالغة" میں تحریر فرمایا، جس کو مؤلف نے بہ حوالہ "آیت اللہ الکاملہ" نقل کیا ہے:

> "اگر کوئی مقتدی ہو، تو اس پر خاموش رہنا اور امام کی قرأت سننا واجب ہے، پھر اگر امام جہر کرے، تو اس کے خاموش رہنے کے وقت پڑھ لے اور اگر امام آہستہ پڑھ رہا ہے، تو مقتدی کو اختیار ہے کہ جب چاہے پڑھ لے، اگر پڑھنا چاہے، تو ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ پڑھ لے، مگر اس طرح کہ امام کو تشویش نہ ہو اور میرے نزدیک سب سے بہتر یہی ہے اور اس سے تمام روایات کی تطبیق ہو سکتی ہے"(۳)

---

(۱) حاشية السندهي على البخاري: ۱/۹۱

(۲) حدیثِ نماز: ۸۵

(۳) حدیثِ نماز: ۸۵

راقم کہتا ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کا یہ فیصلہ بعینہ وہ ہے، جو ہم پہلے سے ثابت کرتے آرہے ہیں، کہ مقتدی کے لیے امام کے پیچھے قرأت کرنا بہ شرطے کہ امام کو تشویش نہ ہو اور قرأت باعثِ منازعت نہ ہو اور قرأتِ امام کے سننے میں خلل انداز نہ ہو، تو جائز ہے؛ مگر واجب نہیں ہے اور حضرت نے بھی یہی فیصلہ فرمایا کہ اگر پڑھنا ہو، تو پڑھ لے منع نہیں ہے؛ مگر مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' اپنے مدعا کے اثبات میں اس کو بے سوچے سمجھے نقل کررہے ہیں، چناں چہ حضرت نے تو پہلے شرط بیان کی کہ سکوتِ امام کے وقت پڑھے یا سری میں جب چاہے پڑھے؛ مگر امام کو تشویش نہ ہو، اس کے بعد فرمایا کہ اگر پڑھے، تو ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ پڑھے۔ یہ جملہ صاف اس پر دلالت کررہا ہے کہ اس پر پڑھنا واجب تو نہیں ہے، البتہ پڑھے، تو منع بھی نہیں ہے بہ شرطے کہ ان شرائط کا لحاظ رکھا جائے۔

## شاہ عبدالعزیز دہلوی رحمہ اللہ کا ذکر

مؤلف نے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمہ اللہ سے بہ حوالہ ''فتاوی خاندانِ ولی اللہ'' یہ فتوی نقل کیا، جس کو ہم اول بعینہ نقل کرتے ہیں، پھر ان شاء اللہ اس پر تبصرہ اور اس کا مفصل جواب لکھیں گے۔ وہ فتوی مؤلف کے مطابق یہ ہے:

> ''شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے صاحب زادے شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ کا فتویٰ جسے شیخ اکمل شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے بیان فرمایا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ شریف کی مسجد میں نماز ادا فرما رہے تھے اور صحابۂ کرام بھی اقتدا کررہے تھے، جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کے بعد سورۂ ''سبح اسم ربک الأعلی'' ملائی، تو صحابہ نے بھی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت میں پڑھنا شروع کردی، تو یہ آیتِ کریمہ ﴿إذا قرئ القرآن...الخ﴾ نازل ہوئی، اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ «قراءۃ الإمام قراءۃ لہ» یہاں سے صاف ثابت ہوا کہ مذکورہ آیت میں ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کے بعد پڑھی جانے والی سورت کے پڑھنے سے منع فرمایا گیا ہے، نہ کہ ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ سے۔ پھر یہ بھی تو ہے کہ صحابۂ

کرام ہمیشہ آپ کی متابعت میں ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ پڑھتے تھے۔ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ سے کبھی منع نہیں فرمایا۔ پس ضروری ہے کہ جملہ مفسرین اور محدثین کی اتباع کرتے ہوئے مقتدی امام کے پیچھے ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ پڑھے؛ کیوں کہ ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ کے نہ پڑھنے سے اس کا عمل صحیح حدیث کے خلاف ہوگا۔ باقی رہا امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ کا فتوی، تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے کہ ان تک یہ حدیث صحیح سند سے نہ پہنچی ہو، مگر بہ ہر حال جب سینکڑوں نہیں، ہزار ہا علمائے محققین مثلاً امام بخاری، امام مسلم وغیرہما کے نزدیک یہ حدیث صحیح ثابت ہو چکی ہے، تو ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ کا ترک کرنا قابلِ ملامت اور مستوجب لعن ہوگا، فقط''(۱)

## فتوی مذکور پر نقد

ہمارے پاس ''فتاوی خاندان ولی اللّٰہی'' نہیں ہے اور نہ یہ کوئی معروف کتاب ہے اور اس کا درجہ استناد بھی معلوم نہیں کہ شاہ صاحب کے خاندان کی جانب اس کی نسبت صحیح بھی ہے یا نہیں؟ اور احقر کو باوجود تلاشِ بسیار کے دستیاب بھی نہ ہوسکی؛ اس لیے ہم بہ راہِ راست اس فتوے کی جانب مراجعت نہیں کرسکے اور ہمارا اندازہ یہ ہے کہ اس فتوے کی نسبت حضرت شاہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ کی طرف صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کے مندرجات و مشمولات حضرت شاہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ کے عالمانہ و فاضلانہ ذہن و مزاج سے ہم آہنگ نظر نہیں آتے؛ تاہم مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کی نقل پر اعتماد کرتے ہوئے اس کا جواب دیا جاتا ہے، اگر چہ مؤلف کی نقل پر ہمیں اعتماد نہیں؛ کیوں کہ مؤلف نقل میں اکثر جگہ تلبیس سے کام لیتے ہیں، جیسا کہ آپ نے گزشتہ صفحات سے جان لیا ہے؛ مگر یہاں بہ مجبوری اس پر اعتماد کیا جاتا ہے اور جن کے پاس یہ مجموعۂ فتاوی ہو، وہ اس کی مراجعت کرلیں۔

**قولہ:** یہاں سے صاف معلوم ہوا کہ مذکورہ آیت میں ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ کے بعد پڑھی جانے والی سورت کے پڑھنے سے منع کیا گیا ہے، نہ کہ فاتحہ سے۔

**اقول:** یہ صاف معلوم ہونا غیر مُسلم ہے؛ کیوں کہ آیت ظاہر ہے کہ بعدِ فراغ من الصلاۃ

(۱) فتاویٰ خاندان ولی اللّٰہی

نازل ہوئی اور اس میں مطلقاً حکم ہے کہ قرآن کے پڑھتے وقت استماع وانصات ہو، نیز حدیث «من كان له إمام فقراء ة الإمام قراء ة له» میں بھی مطلق قرأت کا لفظ ہے، جو فاتحہ وغیر فاتحہ سب کو شامل ہے؛ لہٰذا یہ تخصیص کہاں سے ماخوذ ہے؟ اس کی خود کیا دلیل کہ اس آیت کا نزول ﴿سبح اسم ربک الأعلى﴾ میں صحابہ کی متابعت پر ہوا؟ ﴿سُوْرَةِ الفَاتِحَة﴾ کے پڑھنے پر نہیں ہوا؟

**قوله:** صحابہ ہمیشہ آپ کی متابعت میں پڑھتے تھے۔

**اقول:** یہ قول محتاجِ دلیل ہے کہ صحابہ ہمیشہ آپ کے پیچھے پڑھتے تھے، جب کہ بہت سے صحابہ کرام پڑھنے سے منع بھی کرتے تھے، خود تو کیا پڑھیں گے، چناں چہ علامہ عبدالحی صاحب رَحِمَهُ اللهُ نے اپنی کتاب ''السعاية'' میں ''كشف الأسرار'' سے نقل کیا:

''حضرت زید بن اسلم رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ دس صحابہ کرام قرأت خلف الامام سے سختی سے منع کرتے تھے'' یہ صحابہ بہ حوالہ علامہ عینی رَحِمَهُ اللهُ یہ ہیں: حضرت ابوبکر، عمر، عثمان، علی، عبدالرحمٰن بن عوف، سعد بن ابی وقاص، ابن مسعود، زید بن ثابت اور ابن عمر رضی اللہ عنہم۔ اس سے پہلے علامہ عینی رَحِمَهُ اللهُ ہی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ان ہی صحابہ سے منعِ قرأت للمقتدی منقول ہوا ہے، جن میں سے حضرت علی رضی اللہ عنہ اور عبادلۂ ثلاثہ ہیں، جن کے نام محدثین کے یہاں معروف ہیں۔(۱)

**نوٹ:** اس پر کلام ہم آگے کریں گے، جہاں مؤلف نے اس روایت پر کلام کیا ہے۔

**قوله:** رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے ﴿سُوْرَةِ الفَاتِحَة﴾ سے کبھی منع نہیں کیا۔

**أقول:** آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے اس کو برا ضرور جانا ہے، جیسا کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے سوال سے ظاہر ہے کہ کیا تم میں سے بھی کوئی امام کے پیچھے پڑھتا ہے؟ ایک روایت میں ہے کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا: «خالجنيها» (اس پڑھنے والے نے مجھے خلجان میں ڈالا) اس طرح کے الفاظ سے آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا اس کو اچھا نہ سمجھنا معلوم ہوتا ہے؛ بل کہ ایک حدیث میں منع بھی فرمایا ہے، چناں چہ حضرت عبدالرحمٰن بن ثوبان حضرت ابو ہریرہ رضي الله عنهما

(۱) السعاية:۲/۲۹۶

سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا:

**«ما كان من صلاة يجهر فيها الامام بالقراء ة ؛ فليس لأحد أن يقرأ معه»**(۱)

ترجمہ: جو نماز کہ امام اس میں جہر کرے، کسی کو اس میں قرأت کی اجازت نہیں۔

اس حدیث کو روایت کر کے امام بیہقی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے منکر کہا ہے؛ مگر عجیب بات یہ ہے کہ اس کی کوئی مضبوط دلیل نہیں پیش کی کہ یہ کیوں منکر ہے؟ جب کہ اس کے تمام راوی ثقہ و قابلِ اعتبار ہیں اور بہ ظاہر کوئی علت اس میں نہیں ہے۔

**قولہ**: مقتدی فاتحہ پڑھے؛ کیوں کہ فاتحہ نہ پڑھنے سے اس کا عمل حدیثِ صحیح کے خلاف ہوگا۔

**اقول**: جب یہ حدیث مقتدی کے حق میں ہے ہی نہیں، جیسا کہ اوپر ثابت ہوا، تو پھر عمل اس کے خلاف کہاں اور کیوں کر ہوگا؛ بل کہ پڑھنا اور پھر پڑھنے کو واجب جاننا البتہ خلافِ قرآن وحدیث ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ اپنے رسالہ "تنوع العبادات" میں فرماتے ہیں:

**"وكان الذي يقرأ حال الجهر قليل ، و هذا منهي عنه بالكتاب والسنة وعلى النهي عند جمهور السلف والخلف. و في بطلان صلاة بذلک نزاع ، ومن العلماء من يقول : يقرأ حال جهره بالفاتحة و إن لم يقرأ بها ؛ ففي بطلان صلاته أيضا نزاع. فالنزاع من الطرفين ؛ لكن الذين ينهون عن القراء ة مع الإمام هم جمهور السلف و الخلف و معهم الكتاب و السنة الصحيحة والذين أوجبوها على المأموم في حال الجهر هكذا، فحدثيهم قد ضعّفهم الأئمة... الخ"(۲)**

---

(۱) كتاب القراء ة للبيهقي : ۱۴۴

(۲) مجموعة الفتاوى:۲۲/۳۴۰

ترجمہ: جو حضرات امام کے جہر کی حالت میں پڑھتے تھے، وہ تھوڑے تھے اور یہ کتاب وسنت کی وجہ سے ممنوع ہے اور ممنوع ہونے ہی پر جمہورِ سلف وخلف قائم ہیں اور امام کی جہر کے وقت پڑھنے سے نماز کے باطل ہونے میں اختلاف ہے اور بعض علما کہتے ہیں کہ امام کے جہر کے وقت ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ پڑھنا چاہیے اور اگر نہ پڑھا، تو اس کی نماز کے باطل ہونے میں بھی اختلاف ہے؛ لہٰذا اختلاف دونوں جانب سے ہے؛ لیکن جو لوگ امام کے ساتھ پڑھنے سے منع کرتے ہیں، وہ جمہورِ سلف وخلف ہیں اور ان کے ساتھ کتاب و سنتِ صحیحہ ہے اور جو لوگ امام کے جہر کے وقت مقتدی پر فاتحہ کو واجب قرار دیتے ہیں، ان کی حدیث کو ائمہ نے ضعیف کہا ہے۔

غرض یہ کہ قرآن کی کوئی رعایت کیے بغیر اس طرح اس کو پڑھنا اور پھر واجب ماننا ضرور خلافِ قرآن وسنت ہے۔ رہا جواز یا زیادہ سے زیادہ مستحب کما عند بعض الائمۃ، یہ البتہ احادیث سے ثابت ہوسکتا ہے اور ہم اس کے قائل ہیں۔

**قوله:** رہا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا فتوی، تو اس میں تعجب کیا ہے کہ ان تک حدیث صحیح سند کے ساتھ نہ پہنچی ہو۔

**اقول:** جس طرح یہ بات ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہ کو حدیثِ صحیح طریق سے نہ پہنچی ہو، اسی طرح یہ اس سے بھی زیادہ ممکن ہے کہ پہنچی ہو اور آپ نے اس کو اپنی اصل پر رکھا ہو کہ غیر مقتدی کے حق میں ہے، جیسا کہ امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ کا بھی مسلک ہے اور ظاہر ہے کہ اس امکان کے خلاف کوئی دلیل نہیں ہے۔ پھر ایک امام کے بارے میں جب دونوں احتمال ہیں، تو ان میں سے اقرب الی القبول یہی ہے کہ ان کو حدیث پہنچی ہو؛ لہٰذا خواہ مخواہ بے دلیل اس سے عدول وانصراف کی کیا وجہ ہوسکتی ہے، خصوصاً امام اعظم رحمہ اللہ کے بارے میں، جن کا زمان ومکان منبعِ علوم ومخزنِ حقائق تھا، ''کوفہ'' جہاں ہزاروں صحابہ کرام نے سکونت اختیار فرما کر اپنے علوم کو شائع وذائع فرمایا، کیا یہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ «لاصلاۃ» والی حدیث آپ تک نہ پہنچی ہو؟

**قوله:** بہر حال جب سینکڑوں نہیں ہزاروں علمائے محققین مثلاً امام بخاری، امام مسلم وغیرہما کے نزدیک یہ حدیث صحیح ثابت ہو چکی ہے کہ ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ کا ترک کرنا قابلِ ملامت ومستوجبِ لعن ہوگا۔

**اقول:** اس میں ایک بات تو یہ قابلِ مواخذہ ہے کہ ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ نہ پڑھنے کو مستوجبِ لعنت قرار دیا ہے، جو شاہ صاحب رَحِمَهُ اللهُ جیسی صاحبِ علم وبصیرت سے نہایت مستبعد ہے؛ اس لیے ہمارا خیال ہے کہ یہ فتوی، شاہ صاحب رَحِمَهُ اللهُ کے نام پر گھڑا گیا ہے؛ کیوں کہ دنیا کے کسی امام کے نزدیک بھی ترکِ فاتحہ قابلِ لعنت نہیں ہے، یہ بات کسی جاہل کے دماغ کی پیداوار تو ہو سکتی ہے، شاہ صاحب ایسی بات کہیں؛ یہ بہت ہی بعید ہے۔ دوسرے امام بخاری ومسلم رَحِمَهُمَا اللهُ کے نزدیک اگر صرف **«لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»** صحیح ثابت ہوئی ہے، تو امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ اور بہت سے ائمہ کے نزدیک اس حدیث میں اس سے بھی زیادہ لفظِ **«فصاعداً»** صحیح طریق سے ثابت ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ حدیث مقتدی کے حق میں نہ ہو؛ بل کہ غیر مقتدی کے متعلق ہو؛ لہٰذا اگر یہ حضرات لفظِ **«فصاعداً»** کو حدیث سے گرا دیں، جیسا کہ امام بخاری رَحِمَهُ اللهُ نے گرا دیا اور اس پر عمل نہ کریں اور منشائے حدیث کے مطابق ان کا عمل نہ ہو، تو دوسروں پر ان کی اتباع کہاں سے لازم آ گئی؟

اس تبصرے سے معلوم ہوا کہ یہ جواب اور فتوی مخدوش ہے اور شاہ صاحب جیسے صاحبِ علم وفقہ کے قلم کے بہ جائے کسی بے بصیرت وجاہل کے قلم کا لکھا ہوا ہے؛ لہٰذا جمہور احناف کے خلاف یہ فتوی قابل قبول نہیں ہے۔

## ایک مغالطہ اور اس کا ازالہ

یہاں جب بات آئی، تو یہ بھی بیان کر دینا مناسب ہے کہ امام اعظم رَحِمَهُ اللهُ؛ بل کہ تمام ہی ائمہ کا یہ مقولہ مشہور ہے:

**''إذا صح الحديث فهو مذهبي''**

اس کو پیش کر کے بعض لوگ کہتے ہیں، کہ امام صاحب کے قول کے مطابق اس پر عمل کرو اور امام صاحب کے قول کو چھوڑ دو، جیسا کہ شاہ عبد العزیز صاحب رَحِمَهُ اللهُ سے مؤلف نے نقل

کیا ہے؛ مگر یہ بات مغالطہ آمیز ہے؛ اس لیے یہاں اس کی بھی وضاحت کی جاتی ہے۔

حضرت شیخ زکریا صاحب رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''شریعت وطریقت کا تلازم'' میں ایک عنوان ''إذا صح الحديث فهو مذهبي'' کا باب باندھا ہے اور اس میں لکھا ہے کہ یہ ائمہ اربعہ کا مقولہ ہے، جو مختلف الفاظ سے نقل کیا گیا ہے؛ لیکن حافظ رحمہ اللہ نے ''فتح الباري'' میں ''باب رفع اليدين إذا قام من الركعتين'' میں اس پر طویل بحث کرتے ہوئے، ابن دقیق العید رحمہ اللہ کا قول نقل کیا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے اصول کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس میں (یعنی قعدۂ اولی سے اٹھتے وقت) رفعِ یدین مستحب ہو؛ باقی یہ بات کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہونا چاہیے؛ اس لیے کہ انھوں نے فرمایا ہے کہ ''إذا صح الحديث فهو مذهبي'' کہ جب کوئی حدیثِ صحیح مل جائے، تو وہی میرا مذہب ہے، تو اس میں اشکال ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وجہِ اشکال یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے اس مقولے پر عمل اس وقت ہوگا، جب یہ محقق ہو جائے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تک حدیث نہیں پہنچی؛ لیکن جب یہ معلوم ہو جائے کہ ان تک یہ حدیث پہنچی اور انھوں نے اس کو قبول نہیں کیا، یا اس میں کوئی تاویل کی، تو اس وقت اس پر کوئی عمل نہیں ہوگا؛ لہٰذا حافظ رحمہ اللہ کا کلام صحیح ہے۔

حضرت امام مالک رحمہ اللہ نے ''الموطا'' میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع سے اٹھتے تھے، تو رفع یدین کرتے تھے اور ''مدونہ'' میں امام مالک رحمہ اللہ کا مقولہ مشہور ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک تکبیرِ تحریمہ کے علاوہ وضعِ یدین ضعیف ہے۔ نیز امام مالک رحمہ اللہ کا مقولہ ہے کہ میں رفعِ یدین تکبیرِ تحریمہ کے علاوہ کسی جگہ اٹھنے بیٹھنے میں نہیں پاتا۔ ''أوجز المسالك'' میں اس پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔

''بذل المجهود'' (۵/۱۳۷) میں ''باب السارق يسرق مراراً'' میں متعدد روایات چور کو قتل کرنے کے بارے میں نقل کی گئی ہیں، اس کے بعد شیخ ابن القیم رحمہ اللہ سے نقل کیا گیا ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ آپ نے اس حدیث کو کیوں چھوڑا؟ تو انھوں نے فرمایا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حدیث کی بنا پر، کہ مسلمان کو قتل کرنا صرف تین وجہ سے جائز ہے، اس میں چوری نہیں ہے۔ ''بذل المجهود'' میں اس پر طویل کلام ہے۔ مجھے تو صرف یہ ذکر کرنا ہے کہ قتلِ سارق کی روایات امام احمد رحمہ اللہ کے پاس پہنچیں؛ مگر انھوں نے ان پر عمل

نہیں کیا۔ پانی کے مسئلے میں امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب قلتین کا ہے؛ مگر بیرِ بضاعہ کی حدیث کو امام احمد رحمہ اللہ نے صحیح بتایا ہے، جیسا کہ ''المغني'' (۲۵/۱) میں ہے؛ لہٰذا حافظ کا یہ کہنا صحیح ہو گیا۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ صحتِ حدیث اور چیز ہے، اس کی حکم پر دلالت اور چیز ہے، جب تک دونوں نہ ہوں، اس وقت تک ایجابِ عملی نہ ہوگا۔ امام مالک رحمہ اللہ نے ''الموطا'' میں تکبیرِ تحریمہ کے بعد ہاتھ باندھنے کی روایات ذکر کی ہیں، مگر ان کو نہیں اپنایا اور ارسال کے قائل ہوئے، تو یہ حدیث ان کو پہنچی؛ مگر ممکن ہے کہ کوئی وجہ ان کے ترک کرنے کی ہو، جو ہمیں معلوم ہونا ضروری نہیں۔

چناں چہ امام تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ ''رفع الملام'' میں کہا ہے کہ کسی امام کو حدیث پہنچ کر بھی وہ کئی وجوہ سے اس کو اختیار نہیں کرتا۔ مثلاً: حدیث کو صحیح نہیں مانتا، یا وہ اس کے شرائط پر نہ اُترے ..... پھر لکھا ہے کہ ..... بعض وجوہ پر ہم واقف بھی نہیں ہو سکتے، بہت سے رموز علما کے سینے میں پوشیدہ ہوتے ہیں، جس کو کبھی عالم بیان کرتا ہے، کبھی راز میں رکھتا ہے۔ (۲)

راقم کہتا ہے کہ ممکن ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے ان روایات کو سنیت پر محمول نہ کیا ہو اور صرف جواز پر محمول کیا ہو۔ واللہ اعلم! لہٰذا اس کو مخالفتِ حدیث سے تعبیر کرنا نہایت ہی موحش اور خلافِ ادب ہے۔

پس جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ امام کے پاس حدیث نہیں پہنچی، اس وقت تک اس مقولے کو پیش کرنا کہ ''إذا صح الحديث فهو مذهبي'' صحیح نہیں۔ (والله أعلم وعلمه أتم وأحكم!

## مزید حوالے

مؤلف نے حضرت اسماعیل صاحب شہید رحمہ اللہ اور ملا جیون اور مرزا حسن علی لکھنوی مرزا مظہر جان جاناں، شیخ حسن حنفی، شاہ شمس الدین رحمہم اللہ وغیرہم حضرات سے ان کا قول نقل کیا کہ مقتدی کا امام کے پیچھے قراءت کرنا ترک کرنے سے اولیٰ ہے یا ان کا اس پر عمل نقل کیا ہے۔

راقم کہتا ہے کہ بہت سے فقہا و علما کو اس کے خلاف ترکِ قراءت ہی اولیٰ معلوم ہوتا ہے اور ان

---

(۱) شریعت وطریقت کا تلازم: ۸۲-۸۳

(۲) رفع الملام: ۸۴

کی بھی ایک طویل فہرست ہے، جس کا احصاو احاطہ نہایت مشکل ہے اور جو حضرات اختلافِ ائمہ سے اور اس سلسلے کی کتب سے واقفیت رکھتے ہیں، وہ اس کو خوب جانتے ہیں، پھر احادیث ہی سے نہیں قرآن سے بھی اس مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ احناف میں سے بہت سے حضرات صرف سری نمازوں میں قراءت کے قائل ہیں اور وہ بھی صرف استحباب کے، نہ کہ وجوب کے؛ جیسا کہ خود مؤلف نے یہاں نقل کیا ہے اور ہم بھی اسی کے قائل ہیں؛ لہٰذا اس سے مطلق قرأت کا وجوب ثابت کرنا، یا ان حضرات کی جانب اس کو منسوب کرنا صحیح نہیں۔

## امام محمد رحمہ اللہ کے مذہب کی تحقیق

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے یہاں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مشہور شاگرد امام محمد رحمہ اللہ کا قول ''ھدایة'' کے حوالے سے نقل کیا ہے، کہ امام کے پیچھے قرأت کرنا مستحسن ہے۔(۱)

راقم کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ سے ایک روایت یہی ہے، جیسا کہ صاحبِ ''ھدایة'' رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے؛ مگر یہاں دو باتیں قابلِ تنقیح ہیں:

ایک تو یہ کہ یہ آپ کا مذہب نہیں ہے؛ بل کہ صرف ایک روایت ہے، جیسے امام شافعی رحمہ اللہ کے ایک ایک مسئلے میں دو دو تین تین اقوال نقل کیے گئے ہیں اور ان میں سے بعض ان کا مذہب ہیں اور بعض اقوال پر نہ فتوی ہے اور نہ وہ ان کا مذہب، اسی طرح دوسرے ائمہ سے بھی متعدد اقوال بعض بعض مسائل میں نقل کیے گئے ہیں، امام محمد رحمہ اللہ سے بھی یہ ایک روایت ہے؛ مگر آپ نے اپنی مشہور کتب میں ترکِ قراءة خلف الامام ہی کو اپنا مذہب بتلایا ہے، جیسا کہ ''الموطا'' اور ''کتاب الآثار'' میں مذکور ہے، اسی طرح اور دوسری کتبِ ظاہر الروایہ میں آپ نے ترکِ قراءت ہی اپنا اور امام صاحب کا مذہب بتایا ہے۔

اسی لیے جب ملا علی قاری رحمہ اللہ نے ''شرح المشکاة'' میں اس مسئلے میں آپ کو امام شافعی رحمہ اللہ کے موافقین میں سے شمار کیا؛ تو علامہ عبدالحی صاحب رحمہ اللہ نے ''التعلیق

(۱) حدیثِ نماز: ۸۸

المجد'' میں اس کی تردید کی ہے اور فرمایا کہ امام محمد رحمۃ اللہ کے اقوال ملا علی قاری رحمۃ اللہ کے قول کی صریح تردید کرتے ہیں۔(۱)

اسی طرح علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ نے صاحب ''ھدایۃ'' کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ روایت امام محمد رحمۃ اللہ نے اپنی مشہور کتابوں میں ذکر نہیں کی ہے اور ظاہر الروایہ کے خلاف ہے؛ لہٰذا حق یہ ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ کا قول بھی شیخین (امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ) کی طرح ہے۔(۲)

ہاں یہ ان کی ایک روایت ہے، اس کا انکار نہیں۔ علامہ کشمیری رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ صاحب ''ھدایۃ'' نے جو کہا، وہی درست ہے؛ کیوں کہ اول تو ان دو کتابوں ''الموطا'' اور ''کتاب الآثار'' میں حصر نہیں ہے۔ دوسرے ضروری نہیں ہے کہ ہر بات کتابوں میں بھی ہو؛ بل کہ محض شہرت ونقل بھی کافی ہے۔(۳)

مگر نقل وسند کے لحاظ سے یہ روایت ضعیف ہے؛ کیوں کہ صحیح سند سے اس کا ثبوت نہیں ہے، جیسا کہ علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ نے فرمایا ہے۔(۴)

اور علامہ مہدی حسن صاحب رحمۃ اللہ نے ''قلائدالازهار شرح كتاب الآثار'' میں تفصیلی کلام کرنے کے بعد حضرت مولانا انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ سے عدم کراہت وجواز کو احناف کا مشہور قول بتلایا ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ کی اس روایت کے بارے میں کہا، کہ یہ ان کی ایک روایت ہے، ان کا مذہب اور قول نہیں ہے، جو اس کا دعویٰ کرے؛ اس پر بیان لازم ہے۔(۵)

مگر بہت سے محققین علمائے حنفیہ نے امام محمد رحمۃ اللہ کے قول کو درایتاً قوی مان کر اختیار کیا ہے، جیسا کہ علامہ عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ نے ''إمام الكلام'' میں اور حضرت علامہ کشمیری

---

(۱) التعليق الممجد:۶۹

(۲) فتح القدير: ۱/۲۹۷

(۳) انوارالباری: ۱۴/۳۱

(۴) فتح القدير: ۲۹۷

(۵) قلائدالازهار شرح كتاب الآثار:۲/۹

رحمہ اللہ نے (كمافي المعارف) اور علامہ ظفر احمد صاحب رحمہ اللہ نے "إعلاء السنن" میں جس پر حضرت محقق فقیہ الامت مجدد ملت شیخ وقت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کی تقریظ ثبت ہے، جس سے آپ کا بھی اس سے متفق ہونا معلوم ہوتا ہے۔ (۱)

غرض یہ کہ محققین نے اس روایت کو درایۃً قوی مانا ہے؛ لہٰذا اس پر اگر عمل کیا جائے، تو درست اور صحیح ہے؛ کیوں کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے قول پر بھی قراءت خلف الامام منع نہیں ہے، اگر چہ کہ نہ پڑھنا آپ کے نزدیک مختار و پسندیدہ ہے۔ پس امام محمد رحمہ اللہ کی یہ روایت درایت کے لحاظ سے صحیح ہے؛ مگر مؤلفِ "حدیثِ نماز" کو اس سے کیا فائدہ؟ کیوں کہ اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا؛ بل کہ وجوب کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے اور ان کو ثابت یہی کرنا ہے، جس کی کوئی دلیل وہ پیش کر ہی نہ سکے۔

## امام عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ کا مذہب

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے بہ حوالہ "سنن الترمذي" حضرت عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ کا قول بھی وجوب کا نقل کیا ہے کہ بغیر ﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ پڑھے نماز نہیں ہوتی۔ (۲)

راقم کہتا ہے کہ مؤلفِ "حدیثِ نماز" کا اس کو فاتحہ خلف الامام کے بارے میں نقل کرنا صحیح نہیں؛ کیوں کہ یہ قول آپ کا غیر مقتدی یعنی منفرد و امام کے حق میں ہے کہ بلا فاتحہ پڑھے نماز نہ ہوگی؛ اسی لیے امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کو "باب ماجاء لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" میں ذکر کیا ہے اور خود امام عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ کا مقتدی کے حق میں عدمِ وجوب کا قول "باب ترک القراءة خلف الإمام" میں ذکر کیا۔

چناں چہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ سے نقل کیا گیا کہ انھوں نے فرمایا کہ میں امام کے پیچھے قراءت کرتا ہوں اور لوگ بھی کرتے ہیں، سوائے کوفیین کے، اس کے بعد فرمایا کہ میرے نزدیک جو شخص امام کے پیچھے قراءت نہ کرے، اس کی نماز جائز ہوگی اور بعض لوگ ترکِ قراءت خلف الامام میں تشدد کرتے ہیں کہ حکم لگا دیا کہ بغیر فاتحہ کے کسی کی

(۱) إمام الكلام:۱۵۶، معارف السنن: ۳/۱۸۸، إعلاء السنن: ۴/۹۲

(۲) حدیثِ نماز:۸۸

بھی نماز نہیں ہوتی، اگر چہ امام کے پیچھے ہو۔(۱)

اس سے صاف معلوم ہوا کہ آپ کا معمول اگر چہ قراءت کا تھا؛ مگر آپ اس کو واجب نہیں مانتے تھے؛ بل کہ مستحب خیال فرماتے تھے؛ لہٰذا مؤلف کا اس قول کو چھوڑ کر قولِ اول پیش کرنا نہایت تعجب انگیز امر ہے، کہ اتنی بدیہی بات بھی مؤلف نے نہ سمجھی؟ پس وجوب یا فرضیتِ فاتحہ خلف الامام تو کہیں سے بھی نہ ثابت ہو سکا، تو اس طول لا طائل اور خواہ مخواہ کے حوالوں سے مؤلف کو کیا فائدہ ہوا؟ رہا ان حوالوں سے یہ مقصد کہ یہ احناف کے خلاف جاتے ہیں؛ لہٰذا ان پر حجت ہیں، تو ہم کئی مرتبہ اس قسم کی باتوں کا جواب دے چکے ہیں، کہ اس مسئلے میں صحابہ و تابعین سے ہی اختلاف چلا آ رہا ہے اور دونوں طرف بڑے بڑے حضراتِ صحابہ و تابعین ہیں؛ اس لیے ایک کو دوسرے کے خلاف حجت بنانے کی کوئی ضرورت نہیں اور نہ مناسب ہے اور ہم نے اس بحث میں پڑنے کو بھی مناسب نہیں جانا، صرف مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کی بے تکی و بے جوڑ باتوں اور غلط حوالوں اور ائمہ کے خلاف اور مسلکِ حنفی کے خلاف ان کے بیانات کا جائزہ لینے کے لیے ہمیں یہ کلام کرنا پڑا۔

## امامِ اعظم رحمہ اللہ کے مذہب کی تحقیق

یہاں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کو اپنے مسلک کے موافق ثابت کرنے کی بھی ناکام کوشش کی ہے اور ''إمام الكلام'' کے حاشیے ''غيث الغمام'' مؤلفہ علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی رحمہ اللہ سے ایک عبارت نقل کی ہے، جو دراصل علامہ عبدالحی صاحب رحمہ اللہ نے علامہ شعرانی رحمہ اللہ سے نقل کی ہے۔ مؤلف نے ان کا نام حذف کر دیا اور پھر دوسرے صفحے پر جا کر اس عبارت کے آخری ٹکڑے کو علامہ شعرانی کی طرف منسوب کر کے لکھا۔ غالباً تعددِ نقول سے مرعوب کرنا مقصود ہو، جیسا کہ مؤلف کی یہ بھی ایک عادت ہے؛ مگر مؤلف کو یہ مفید نہیں اور احناف کو مضر نہیں جیسا کہ معلوم ہو جائے گا۔

پہلے ''غيث الغمام'' کی عبارت کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں، علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ

(۱) الترمذي: ۱/۴۲

فرماتے ہیں:

''علامہ شعرانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے اس سلسلے میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ مقتدی پر ﴿سُوْرَةِ الْفَاتِحَة﴾ نہ واجب ہے، نہ سنت اور ان حضرات کا پہلا قول ہے، جس کو امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی قدیم تصانیف میں داخل کیا اور یہ کتابیں چاروں طرف منتشر ہوگئیں اور ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ احتیاطاً پڑھ لینا مستحسن ہے اور امام کے آہستہ پڑھنے کے وقت مکروہ نہیں ہے، جس کی دلیل یہ حدیثِ مرفوع ہے کہ «لَا تَفْعَلُوْا إِلَّا بِأُمِّ الْقُرْآنِ» (﴿سُوْرَةِ الْفَاتِحَة﴾ کے علاوہ کچھ نہ پڑھو) اور دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ ''میں جب جہر کروں، تو سوائے فاتحہ کے کچھ نہ پڑھو'' اور حضرت عطا رحمہ اللہ کا ارشاد ہے کہ ''وہ (صحابہ کرام) مقتدی پر سری و جہری نمازوں میں قرأت کے قائل تھے؛ لہٰذا ان دونوں (امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ) نے اپنے قولِ اول سے دوسرے قول کی طرف احتیاطاً رجوع کرلیا''(۱)

میں کہتا ہوں کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کے لیے یہ نقل وحوالہ بالکل بے سود ہے؛ کیوں کہ محض کسی کے نقلِ رجوع سے رجوع کا ثبوت بلا دلیل نہیں ہوسکتا؛ اسی لیے خود مولانا عبدالحی صاحب رحمہ اللہ نے اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرمایا:

**''لكن كتب الحنفية أكثرها خالية عن ذكر الرجوع، ولو ثبت ذلك كان قاطعاً للنزاع'' (۲)**

ترجمہ: اکثر کتبِ حنفیہ رجوع کے ذکر سے خالی ہیں، اگر بالفرض یہ ثابت ہوجائے، تو نزاع کے لیے قاطع ہوگا۔

اس سے معلوم ہوا کہ خود مولانا لکھنوی اس رجوع کی روایت پر اعتماد نہیں رکھتے، ورنہ '' لو ثبت'' نہ فرماتے، جو کسی شیء کے فرض کرنے کے لیے آتا ہے؛ لہٰذا ہم مؤلف سے مطالبہ کرتے

---

(۱) غيث الغمام: ۱۵۶

(۲) غيث الغمام: ۱۵۶

ہیں کہ وہ پہلے امام صاحب کا رجوع بہ دلیل ثابت کریں، پھر اس عبارت کو پیش کریں۔ البتہ امام محمد رحمہ اللہ سے اس سلسلے میں استحسان کی روایت آئی ہے، جس کی تحقیق ہم نے پہلے کر دی ہے۔

دوسرے امام شعرانی رحمہ اللہ کی یہ بات امام صاحب کے بارے میں ''مقدمۂ غزنویہ'' کی عبارت کے معارض ہے۔ علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ ''فصل الخطاب'' میں ''مقدمۂ غزنویہ'' سے (جو کہ احناف کی فقہی کتاب ہے) نقل کرتے ہیں کہ ہمارے بعض اصحاب نے مقتدی کے لیے خلف الامام قراءت کو سری نماز میں اختیار کیا ہے اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قولِ اول ہے۔ اس کے بعد علامہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کا رجوع (اس قولِ مذکور سے) ترکِ قرأت کے اختیار کی طرف ہوا ہے، یعنی آپ نے ترکِ قراءت کو پسند فرمایا ہے، پڑھنے کو مکروہ نہیں سمجھا۔ (۱)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ قولِ قدیم امام صاحب رحمہ اللہ کا وہ تھا، جس کو علامہ شعرانی رحمہ اللہ نے جدید کہا ہے، لہٰذا یہ دونوں قول آپس میں معارض ہیں۔

پھر امام صاحب کا قولِ جدید جیسا کہ علامہ شعرانی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے، صرف استحسان واستحباب وعدمِ کراہت کا ہے، نہ کہ وجوب کا؛ لہٰذا اگر کوئی احتیاط کی وجہ سے پڑھے، تو ہم یہی کہتے ہیں کہ کوئی کراہت نہیں اور درست ہے اور امام صاحب کا مشہور قول بھی جواز ہی کا ہے، جیسا کہ علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے ''فصل الخطاب'' میں اس کی تحقیق فرمائی ہے۔ (۲)

مگر یاد رہے کہ مقتدی کے حق میں قرأت کا یہ جواز یا استحسان دو شرائط کے ساتھ مشروط ہے، ایک یہ کہ جہری نماز میں مخلِ استماع نہ ہو اور دوسری یہ کہ سرّی میں باعثِ نزاع نہ ہو، لہٰذا سکتاتِ امام میں اور سری نمازوں میں بڑی احتیاط کے ساتھ ہونا چاہیے؛ ورنہ یہ جواز اور استحسان باقی نہ رہے گا۔

چناں چہ مؤلف نے بھی حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کا فتوی اوپر نقل کیا تھا،

---

(۱) فصل الخطاب: ۹۴

(۲) دیکھو: فصل الخطاب: ۹۴-۹۵

جس میں اجازتِ قراءت اسی شرط کے ساتھ آپ نے دی تھی۔

اسی طرح حضرت مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ نے بھی یہ شرط لگائی ہے اور اس کو مؤلف نے اس کے بعد نقل بھی کیا ہے، اس میں بھی علامہ موصوف نے امام محمد اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ سے سری نمازوں میں قراءت کے مستحب ہونے کی روایت نقل کر کے فرمایا، کہ سکتاتِ امام میں بھی استحسان کا انکار نہیں کیا جا سکتا، مگر اس شرط کے ساتھ کہ مخلِ استماع نہ ہو۔ (۱)

اس کے بعد سوال یہ ہے کہ مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے ان اقوال کو جو اپنے مدعا کے اثبات میں پیش کیا ہے، کیا ان سے ان کا مدعا پورا ہوتا ہے؟ جواب یہی ہے کہ یہ اقوال ان کو مفید نہیں؛ کیوں کہ یہ حضرات وجوب کے قائل ہی نہیں ہیں؛ بل کہ صرف استحباب وعدم کراہت کے قائل ہیں، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے اور اگر اس کو پیش کرنے سے مؤلف کا مقصود احناف پر حجت قائم کرنا ہے، تو ہم اس کے منکر ہی کب ہیں؟ کہ امام محمد رحمۃ اللہ سے استحسان کی روایت آئی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ سے بھی ایک روایت شعرانی نے یہ نقل کی ہے؛ مگر روایتاً یہ ضعیف ہیں، اگر چہ درایۃً بعض حضرات نے ان کو قوی مانا ہے، مگر یہ مؤلف کو یاد رکھنا چاہیے کہ اگر کوئی اس استحسان پر عمل نہ کرے اور اس بات کا قائل ہو کہ امام کی قراءت مقتدی کے لیے کافی ہوتی ہے، تو وہ بالکل حق اور احادیثِ صحیحہ سے ثابت ایک بات پر عمل کرنے والا ہے۔

## ایک اہم بات

ہم نے جو بتلایا کہ مقتدی کے حق میں قراءت کا جواز یا استحسان ہے، اس میں شرط بھی ہم نے بیان کر دی اور ان شرائط کے دلائل آگے آئیں گے، اب یہاں یہ بات کہنا ہے کہ احناف کا اس پر فتوی نہیں ہے یعنی عام فتوی کہ اس پر ہر کس و ناکس عمل شروع کر دے؛ بل کہ یہ اجازت صرف ان لوگوں کو ہے، جو ان شرائط کی رعایت کر سکتے ہیں، عام لوگوں کو اس کی اجازت اس لیے نہیں دی جاتی، کہ ان شرائط کے مطابق عوام کا عمل کرنا بے حد مشکل ہے اور یہ استحسان اس شرط پر تھا کہ مخلِ استماع و باعثِ نزاع نہ ہو، جب شرط فوت ہوئی، تو یہ مشروط بھی فوت ہو گیا۔

حضرت قطبِ عالم مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں:

(۱) عمدۃ الرعایۃ: ۱/۱۴۱

”جو روایاتِ مرفوعہ اور موقوفہ میں مقتدی کے لیے قراءتِ فاتحہ کی اباحت ثابت ہوئی، یہ ان خواص کے لیے اجازت ہے، جو سکتاتِ امام کی رعایت کرتے ہوں، یعنی باعثِ نزاع ان کی قراءت نہ ہوتی ہو“ (۱)

اس سے صاف معلوم ہوا کہ یہ اجازت مطلقاً نہیں ہے؛ لہٰذا عوام کو اس روایت پر عمل کے لیے مجبور کرنا سراسر حماقت ہے اور شانِ تفقہ سے بعید؛ بل کہ ابعد ہے۔

## کیا تمام صحابۂ کرام قراءت خلف الامام کرتے تھے؟

مؤلف نے بہ حوالہ ”غیث الغمام“ (۱۵۷) حضرت عطا رحمہ اللہ سے نقل کیا:

**”کانوا یرون علی المأموم القرا ء ۃ فیما یجهر فیه الإمام و فیما یُسِرّ“** (۲)

ترجمہ: صحابۂ کرام جہری وسری دونوں طرح کی نمازوں میں مقتدی کے لیے ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ پڑھنے کے قائل تھے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ عبارت بھی اوپر امام صاحب کے رجوع کے ضمن میں گزر گئی؛ مگر مؤلف کو تعددِ نقول سے مرعوب کرنا منظور ہے؛ اس لیے پھر اس کو نقل کیا ہے؛ مگر اس سے ان کا مقصود پورا نہیں ہوتا؛ کیوں کہ:

**اولاً:** تو یہ تمام صحابہ کے بارے میں صحیح نہیں؛ کیوں کہ بہت سے صحابہ تو قراءت خلف الامام سے منع بھی کرتے تھے، جیسا کہ اوپر گزر چکا۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

**” ومعلوم أن النهي عن القراء ۃ خلف الإمام في الجهر متواتر عن الصحابة والتابعين و من بعدهم ، كما أن القراء ۃ خلف الإمام في السرّ متواترةٌ عن الصحابة و التابعين و من بعدهم ، بل نفي وجوب القراء ۃ على المأموم مطلقاً ممّا هو معروف**

(۱) سبیل الرشاد: ۲۰

(۲) حدیثِ نماز: ۹۱

**عنہم**''(۱)

ترجمہ: اور یہ معلوم ہے کہ جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت سے منع کرنا صحابہ وتابعین اوران کے بعد کے ائمہ سے متواتر طور پر ثابت ہے، جس طرح کہ سری نمازوں میں امام کے پیچھے پڑھنا بھی صحابہ وتابعین اوران کے بعد کے حضرات سے متواتر طور پر ثابت ہے؛ بل کہ مقتدی پر مطلقاً قرأت کے واجب ہونے کی نفی وانکار بھی ان حضرات سے معروف ومشہور ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ تمام صحابہ نہیں پڑھتے تھے؛ بل کہ صحابہ سے امام کے جہر کے وقت پڑھنے کو وہ حضرات منع کرتے تھے اور یہ بات ان سے متواتر طور پر مروی ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ صحابہ وتابعین میں سے کوئی بھی امام کے پیچھے پڑھنے کو واجب نہیں کہتے تھے۔

**ثانیا:** اس میں حضرت عطا رحمہ اللہ نے ''کانوا یرون'' فرمایا ہے، جس سے لازمی طور پر وجوب ہی مراد نہیں ہوتا؛ بل کہ جواز کے لیے بھی یہ استعمال ہوتا ہے، لہٰذا حضرت عطا رحمہ اللہ کے اس قول میں قرأت خلف الامام کا جواز مراد ہے، یا زیادہ سے زیادہ استحسان واستحباب مراد ہے، لہٰذا یہ قول احناف کے خلاف نہیں، بہ شرطے کہ مخلِ استماع وباعثِ نزاع نہ ہو؛ اسی لیے حضرت عطا اور حضرت حماد رحمہما اللہ نے امام سے پہلے یا امام کے پڑھنے کے بعد پڑھنے کو کہا ہے، جیسا کہ خود مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس کے بعد نقل کیا ہے۔

## حضرت حماد رحمہ اللہ کا حوالہ

اس کے بعد مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے امام بخاری رحمہ اللہ کی ''جزء القراءة'' کے حوالے سے حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے استاذ حضرت حماد رحمہ اللہ کے بارے میں نقل کیا ہے:

''حضرت حنظلہ بن ابی المغیرۃ رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے حضرت حماد رحمہ اللہ سے ظہر وعصر میں قراءت خلف الامام کے بارے میں پوچھا، تو کہا کہ حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ پڑھتے تھے، میں نے کہا کہ آپ کو کیا پسند ہے؟

(۱) مجموعة الفتاوی: ۳۰۷/۲۳

کہا کہ پڑھنا پسند ہے''(۱)

یہاں قابلِ غور یہ ہے کہ حضرت حماد رحمہ اللہ سے جو نقل کیا ہے، وہ صرف عصر اور ظہر یعنی سری نمازوں میں پڑھنے کی بات ہے اور سری نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت کا جواز واستحسان حنفیہ کے بہت سے ائمہ کے نزدیک ثابت ہے اور یہاں بھی اسی کو حضرت حماد رحمہ اللہ نے بتایا ہے اور لفظ ''أحبُّ'' بھی عدمِ وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔ الغرض یہ مسلکِ احناف کے خلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ اوپر اس کی توضیح ہو چکی ہے، فافھم!

## حضرت ابن مسعود رحمہ اللہ کے مذہب کی تحقیق

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے امام بیہقی رحمہ اللہ کی ''کتاب القراء ۃ'' سے نقل کیا:

''حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے امام کے پیچھے پہلی دو رکعتوں میں ﴿سُورَۃُ الفَاتِحَۃ﴾ اور دوسری سورت پڑھی'' اور ''طحاوی'' کے حوالے سے بھی نقل کیا کہ حضرت ابو مریم اسدی رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو ظہر میں پڑھتے ہوئے سنا اور امام بخاری رحمہ اللہ کی ''جزء القراء ۃ'' سے بھی ابو مریم رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ آپ امام کے پیچھے پڑھتے تھے''(۲)

میں کہتا ہوں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے جو صحیح طریق سے مروی ہے، وہ قرأت نہ کرنا ہی ہے، چناں چہ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی سند سے بیان کیا، کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے، نہ جہری نماز میں، نہ سری میں، نہ اول رکعتوں میں، نہ پچھلی رکعتوں میں۔ (۳)

اس کی سند کے سب راوی ثقہ ہیں، سوائے محمد بن ابان بن صالح القرشی رحمہ اللہ کے اور محدثین کے نزدیک ان میں کلام ہے اور جمہور نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے، امام احمد، امام بخاری و امام نسائی رحمھم اللہ وغیرہ نے ان کو ضعیف کہا ہے اور ان کے حافظے کی وجہ سے ان کو حجت نہیں سمجھا،

---

(۱) حدیث نماز:۹۲

(۲) حدیثِ نماز:۹۳

(۳) الموطا: ۱۰۰، کتاب الحج: ۳۱

تاہم امام احمد رحمہ اللہ نے کہا کہ ان سے حدیث لکھی جاسکتی ہے، مگر حجت نہیں پکڑی جاسکتی۔ (۱)

مگر درحقیقت یہ راوی مختلف فیہ ہیں؛ کیوں کہ امام محمد رحمہ اللہ جیسے مجتہد نے اس روایت سے احتجاج کیا ہے اور مجتہد کا کسی راویت سے احتجاج کرنا اس روایت کے اس کے نزدیک صحیح ہونے کی علامت ہے؛ لہٰذا امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک محمد بن ابان رحمہ اللہ ثقہ ہیں۔ (۲)

لہٰذا یہ محدثین کے اصول کے مطابق حسن الحدیث ہیں اور حسن الحدیث راوی کی حدیث سے احتجاج اسی طرح درست ہے، جس طرح صحیح حدیث کے راوی سے احتجاج صحیح ہے۔

نیز ''مجمع الزوائد'' میں حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے مروی ہے، کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ امام کے پیچھے قراءت نہیں کرتے تھے۔ (۳)

اور یہ معلوم ہی ہے کہ حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کے مراسیل مقبول و حجت ہیں؛ کیوں کہ آپ نے خود فرمایا کہ میں جب تک بات مختلف طرق سے ثابت نہ ہوجائے ارسال نہیں کرتا۔ (۴)

رہی اوپر کی پیش کردہ روایات، تو اولاً اس میں ایک مرتبے کا بیان ہے کہ ابومریم اسدی رحمہ اللہ نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو ظہر کی نماز میں پڑھتے ہوئے سنا، اس سے یہ تو نہیں معلوم ہوتا، کہ آپ اس کو سنت یا واجب سمجھتے تھے؟

اس میں اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَةِ﴾ کے ساتھ سورت بھی تلاوت کی ہے، جیسا کہ خود مؤلف نے نقل کیا ہے؛ حالاں کہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس میں خود وہ بھی تاویل سے کام لیں گے، تو ہم بھی اس کی تاویل کریں گے۔

## حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مذہب

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے امام بیہقی رحمہ اللہ کی ''کتاب القراءت'' سے نقل کیا:

''حضرت حریث رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کو

---

(۱) لسان المیزان: ۵/۳۱

(۲) إعلاء السنن: ۴/۸۰، قلائدالأزھار: ۱

(۳) قلائدالأزھار: ۲/۶

(۴) الطحاوي: ۱/۱۱۱، نخب الأفکار: ۲/۶۱۶

فرماتے ہوئے سنا کہ امام کے پیچھے ﴿ سُوْرَةِ الفَاتِحَة ﴾ پڑھو۔ امام بیہقی رَحِمَهُ اللهُ نے فرمایا کہ اس حدیث کی سند صحیح ہے، اس میں کوئی خرابی نہیں"(۱)

جواب اس کا یہ ہے کہ اس اثر کو اگر چہ امام بیہقی رَحِمَهُ اللهُ نے صحیح کہا ہے؛ مگر محدثانہ طریقے پر جانچ کیجیے، تو معلوم ہوگا کہ بات ایسی نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کی سند میں ایک راوی مروان بن معاویہ الفزاری رَحِمَهُ اللهُ ہیں، جو اگر چہ کہ ثقہ ہیں؛ مگر اسی کے ساتھ مدلس ہیں اور مجہول راویوں سے روایت کرنے کے عادی ہیں؛ اس لیے ائمۂ جرح وتعدیل نے لکھا ہے کہ ان کی صرف وہ روایت مقبول ہے، جو معروف راویوں سے آئی ہو اور جو روایت غیر معروف لوگوں سے ہو، وہ نامقبول ہے۔(۲)

اور یہ اصول معلوم ہے کہ مدلس راوی اگر عنعنہ سے روایت کرے، تو قبول نہیں۔ یہاں یہ روایت انھوں نے عنعنہ سے بیان کی ہے؛ لہٰذا یہ بھی ناقابلِ قبول ہوگی۔

دوسرے اس میں ﴿ سُوْرَةِ الفَاتِحَة ﴾ پڑھنے کے وجوب پر کوئی دلیل نہیں ہے؛ بل کہ اس کے خلاف یہ ثابت ہے کہ آپ اس کے وجوب کے قائل نہیں تھے؛ چناں چہ امام طحاوی رَحِمَهُ اللهُ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ روایت بیان کی کہ حضرت ابوحمزہ رضی اللہ عنہ نے آپ سے سوال کیا کہ امام کے ہوتے ہوئے میں قراءت کروں؟ تو فرمایا: نہیں۔(۳)

امام عینی رَحِمَهُ اللهُ نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے اور علامہ نیموی رَحِمَهُ اللهُ نے فرمایا کہ اس کی سند حسن ہے۔(۴)

تیسرے یہ کہ اس میں سری وجہری نمازوں کی تعیین نہیں ہے، ممکن ہے کہ سری نماز کے بارے میں فرمایا ہو، یا سکتاتِ امام کے وقت پڑھنے کے لیے کہا ہو اور ہم سکتات اور سری نمازوں کے بارے میں مذہبِ احناف بیان کر چکے ہیں۔

اور مؤلف نے اس کے بعد امام بیہقی رَحِمَهُ اللهُ کی "کتاب القراءة" سے جو نقل کیا ہے،

(۱) حدیثِ نماز: ۹۴
(۲) تهذيب التهذيب: ۱۰/۸۸
(۳) الطحاوي: ۱/۱۰۸
(۴) نخب الأفكار: ۲/۱۷۵، آثار السنن: ۱/۸۵

کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ﴿سُوْرَةُ الفَاتِحَة﴾ مت چھوڑو، خواہ امام جہر کرے یا نہ کرے۔ (۱)

اس کی سند میں ایک راوی عقبہ بن عبد اللہ الاصم رحمہ اللہ ضعیف ہے، اس کے بارے میں ابن معین رحمہ اللہ نے کہا کہ "لیس بشيء" اور امام نسائی رحمہ اللہ نے کہا کہ "لیس بثقة" اور فلاس نے کہا کہ "واهي الحدیث" اور امام ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا کہ "لین الحدیث" امام ابوداود رحمہ اللہ نے کہا کہ ضعیف ہیں۔ (۲)

معلوم ہوا کہ یہ اثر ضعیف ہے، اس سے احتجاج کرنا صحیح نہیں، نیز امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس کو ایک دوسری سند سے بھی روایت کیا ہے، جس کے بارے میں علامہ ظفر احمد صاحب رحمہ اللہ نے "إعلاء السنن" میں فرمایا کہ اس سند میں ابوطیب کرابیسی رحمہ اللہ ہیں، جن کا پتہ نہیں چلا کہ کون ہیں؟ اور حاشیے میں لکھا کہ ایک شخص کرابیسی لقب کے ہیں، جن کا نام حسین بن علی الفقیہ رحمہ اللہ ہے؛ لیکن ان کو کسی نے ابوالطیب رحمہ اللہ سے ملقب نہیں کیا اور "کتاب الأنساب" میں "کرابیسی" لقب کے دو شخص ہیں؛ جن میں سے کسی کی کنیت بھی ابوالطیب نہیں ہے؛ لہٰذا اگر اس سے مراد یہی حسین بن علی ہیں، تو وہ مختلف فیہ راوی ہیں، بعض نے ان کی توثیق کی اور اگر اس سے مراد کوئی اور ہے، تو معلوم نہیں کہ وہ کون ہے؟ (۳)

دوسرے یہ کہ اس کو بھی استحباب پر محمول کرنا چاہیے، نہ کہ وجوب پر؛ تاکہ دونوں قسم کی روایات کو جمع کیا جاسکے کہ اثبات وامر کو استحباب اور جواز پر محمول کیا جائے اور نفی کو نفی وجوب پر محمول کیا جائے اور یہی ہمارا عین مذہب ہے۔

## حضرت عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کا مسلک

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے امام بخاری کی "جزء القراءة" سے نقل کیا کہ حضرت مجاہد رحمہ اللہ نے کہا کہ امام کے پیچھے قراءت نہ کرے، تو نماز لوٹائے اور حضرت عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ بھی اسی طرح فرماتے تھے۔ (۴)

---

(۱) حدیثِ نماز: ۹۴
(۲) تهذيب التهذيب: ۷/ ۲۱۷
(۳) إعلاء السنن: ۴/ ۸۱
(۴) حدیثِ نماز: ۹۴

راقم کہتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ نے اس کی کوئی سند پیش نہیں کی اور ایسے معاملے میں بے سند بات کو کون مانتا ہے؟ پھر یہ اعادے والی بات دوسرے تمام ہی صحابہ کے خلاف ہے۔

حضرت مجاہد رحمۃ اللہ نے خود آیت:

''﴿ اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَ اَنْصِتُوْا ﴾ (الاعراف:۲۰۴) کا شانِ نزول یہ بتایا کہ جب ایک انصاری صحابی نے قراءت کی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سنی، تو یہ آیت نازل ہوئی''(۱)

پھر بھی آپ اعادے کا حکم کیسے دے سکتے ہیں؟ نیز امام احمد رحمۃ اللہ نے یہاں تک فرمایا کہ ہم نے اہلِ اسلام میں سے کسی کو یہ کہتے نہیں سنا، کہ اگر امام جہراً قراءت کرے، تو بھی مقتدی کو اس کی قراءت کافی نہ ہوگی اور فرمایا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ ہیں اور یہ امام مالک رحمۃ اللہ اہلِ حجاز میں سے ہیں اور یہ امام ثوری رحمۃ اللہ اہلِ عراق میں سے ہیں اور یہ امام اوزاعی رحمۃ اللہ اہلِ شام میں سے ہیں اور یہ امام ابو اللیث رحمۃ اللہ اہلِ مصر میں سے ہیں، ان حضرات نے یہ نہیں کہا کہ آدمی نماز پڑھے اور اس کا امام قراءت کرے اور وہ خود قراءت نہ کرے، تو اس کی نماز باطل ہے۔(۲)

تو حضرت مجاہد اور حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما سے یہ نقل یا تو صحیح نہیں، یا اس کا مطلب وہ نہیں، جو بیان کرتے ہیں، پس جواز واستحباب ہی پر ان کے اقوال کو بھی محمول کیا جائے گا؛ ورنہ دیگر صحابہ ان کے خلاف ہیں۔

پھر مؤلف کو اس نقل سے کیا فائدہ؟ کہ صحابہ کے اعمال واقوال ان کے یہاں معتبر وحجت نہیں۔ خصوصاً جب کہ قرآن وحدیث کے مخالف ہوں اور یہ قول بغیر تاویل کے لیا جائے، تو خلافِ قرآن وسنت ہے؛ کیوں کہ اعادے کے حکم کا مطلب یہ ہوا کہ نماز صحیح نہیں ہوئی اور حدیث میں ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے اور نماز صحیح ہے اور ''بخاری'' کی حدیث ابوبکرہ رضی اللہ عنہ بھی اوپر گزر چکی ہے، جس میں رکوع میں شامل ہونے سے اعادہ کا حکم نہیں دیا گیا۔

---

(۱) کتاب لقراءۃ: ۷۸

(۲) المغني: ۱/۳۹۳

## حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا فتوی ومذہب

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے امام بخاری رحمہ اللہ کی ''جزء القراءة'' سے نقل کیا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے قراءۃ خلف الامام کے بارے میں سوال ہوا، تو آپ نے فرمایا کہ صحابۂ کرام ﴿سُوْرَةُ الفَاتِحَةِ﴾ کو دل میں پڑھنے سے کچھ حرج نہیں سمجھتے تھے اور ''کنز العمال'' سے نقل کیا کہ آپ نے فرمایا کہ جو امام کے ساتھ ہو، وہ امام سے پہلے یا جب وہ سکتہ کرے، پڑھ لے۔(۱)

میں کہتا ہوں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جو فرمایا ہے، یہ بات بالکل مذہب احناف کے موافق ہے؛ کیوں کہ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ امام کے پیچھے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں؛ مگر امام کے ساتھ ہرگز نہ پڑھے؛ بل کہ سکتات میں پڑھے اور یہ مؤلف کے دعوے کے بالکل خلاف ہے؛ کیوں کہ وہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا مقتدی کے حق میں بھی واجب قرار دیتے ہیں؛ لہٰذا اس کو نقل کرنے سے ان کو کیا فائدہ کہ مدعا، تو وجوبِ فاتحہ خلف الامام کا ہے اور دلیل میں استحباب یا عدمِ کراہت پیش کرتے ہیں، یا سکتاتِ امام میں پڑھنے کی بات نقل کرتے ہیں۔ نیز آپ تو دل میں پڑھنے کو فرمارہے ہیں، نہ کہ زبان سے اور اس سے مراد تدبر وتفکر ہے، جیسا کہ گزرا۔

دوسرے خود حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے ''موطا الإمام مالک'' اور ''موطا الإمام محمد'' اور ''الطحاوي'' میں ''عن مالک عن نافع'' سے مروی ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے سوال ہوا کہ کیا کوئی امام کے ساتھ پڑھے؟ تو فرمایا: جب تم میں سے کوئی امام کے ساتھ نماز پڑھے، تو اس کی قراءت ہی کافی ہے اور اس میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر امام کے ساتھ ہوتے، تو نہیں پڑھتے تھے۔(۲)

اور یہ سند ''اصح الاسانید'' کہلاتی ہے کہ امام مالک، نافع اور وہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کریں۔ امام عینی رحمہ اللہ کہتے ہیں، کہ یہ سند غایت درجہ صحیح ہے۔(۳)

نیز حضرت زید بن اسلم رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ امام کے پیچھے قرأت

---

(۱) حدیثِ نماز: ۹۴-۹۵

(۲) موطا الإمام مالک: ۲۹، موطا محمد: ۹۵، الطحاوي: ۱۶۰

(۳) نخب الأفکار: ۲/۵۶۹

کرنے سے منع کرتے تھے۔ (۱)

"إعلاء السنن" میں علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے کہا، کہ یہ صحیح سند ہے اور داود بن قیس رحمہ اللہ "مسلم" کے راویوں میں سے ثقہ راوی ہیں۔ (۲)

اس سے صاف معلوم ہوا کہ آپ کا مذہب ترکِ قراءت خلف الامام ہے، اگر چہ امام مالک رحمہ اللہ نے اس کو جہری نمازوں پر محمول کیا ہے ؛مگر امام محمد رحمہ اللہ نے اس کو مطلق رکھا ہے۔ غرض یہ کہ احناف کا فتوی آپ کے موافق ہے؛ لہٰذا ہمارے مؤلف کو اس کو پیش کرنے سے کوئی نفع نہیں۔

## حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتوی

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے طحاوی کی "شرح معاني الآثار" اور امام بخاری رحمہ اللہ کی "جزء القراءة" سے نقل کیا کہ حضرت یزید بن شریک ابو ابراہیم التیمی رحمہ اللہ نے کہا، کہ میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے قراءت خلف الامام کے بارے میں سوال کیا، تو آپ نے فرمائے کہ پڑھو، تو میں نے کہا کہ اگر چہ میں آپ کے پیچھے ہوں؟ تو فرمایا کہ ہاں! اگر چہ تم میرے پیچھے ہو، پھر میں نے کہا کہ اگر چہ آپ قراءت کر رہے ہوں، تو فرمایا کہ ہاں! اگر چہ میں پڑھوں، تب بھی تم پڑھو۔ (۳)

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس کے خلاف بھی فتویٰ منقول ہے، چناں چہ موسیٰ بن عقبہ صاحبِ مغازی رحمہ اللہ سے مروی ہے:

«أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا ينهون عن القراءة خلف الإمام» (۴)

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر، عمر، عثمان رضی اللہ عنہم قراءت خلف الامام سے منع کرتے تھے۔

---

(۱) مصنف عبد الرزاق :۲/۱۴۰

(۲) إعلاء السنن: ۴/۸۵

(۳) حدیثِ نماز:۹۵

(۴) مصنف عبدالرزاق:۲/۱۳۹

صاحب ''إعلاء السنن'' نے لکھا کہ یہ مرسل صحیح ہے اور موسیٰ بن عقبہ ثقہ صاحبِ مغازی رحمۃ اللہ ہیں اور ان سے عبدالرزاق رحمۃ اللہ کا لقا ممکن ہے۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ امکانِ لقا صحت کے لیے کافی ہے، جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے؛ لہٰذا یہ روایت صحیح ہے اور مرسل ہے اور ہمارے نزدیک مرسل قابلِ احتجاج ہوتا ہے؛ کیوں کہ ارسال کوئی قدح نہیں۔

نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے امام محمد و امام عبدالرزاق رحمہما اللہ نے روایت کیا کہ آپ نے فرمایا کہ کاش جو شخص امام کے پیچھے قراءت کرے، اس کے منہ میں پتھر ہو۔ (۲)

اگر کوئی یوں کہے کہ یزید بن شریک کی روایت موصول ہے اور دوسری روایت مرسل اور مرسل سے موصول اولیٰ ہے، تو جواب یہ ہے کہ مرسل دوسرے دلائل سے حکم موصول میں ہو گیا؛ کیوں کہ یہ قرآن و حدیث اور دیگر صحابہ کے فتاویٰ کے موافق ہے۔

چناں چہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے کہ جو شخص قراءت خلف الامام کرے، وہ فطرت پر نہیں ہے۔ (۳)

اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جو امام کے پیچھے قراءت کرے، میں چاہتا ہوں کہ اس کے منہ میں انگارا ہو۔ (۴)

الغرض دوسری روایت اگرچہ مرسل ہے؛ مگر دیگر وجوہ کی بنا پر مقدم ہے۔

## دیگر صحابہ وتابعین کی روایات

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے اس کے بعد لکھا ہے کہ عبداللہ بن مغفل، حضرت انس، حضرت علی، حضرت عروہ بن الزبیر، حضرت ابوسلمہ، محمد بن عمرو اور حضرت جابر رضی اللہ عنہم سے بھی (مختلف کتابوں میں) امام کے پیچھے ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ پڑھنے کا ثبوت ہے۔ (۵)

---

(۱) إعلاء السنن، ۸۴/۴

(۲) موطا الإمام محمد:۱۰۲، مصنف عبد الرزاق: ۱۳۸/۲

(۳) مصنف عبد الرزاق: ۱۳۹/۲

(۴) موطا الإمام محمد:۱۰۱، مصنف ابن أبي شيبة: ۳۳۰/۱

(۵) ملخص از حدیثِ نماز:۹۶

راقم کہتا ہے کہ حضرت علی، حضرت جابر رضی اللہ عنہما سے نہ پڑھنے کا ثبوت ہی قوی ہے، چناں چہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ایک اثر ہم نے اوپر نقل کیا تھا کہ

''آپ نے فرمایا کہ جو امام کے ساتھ پڑھے، وہ فطرت پر نہیں ہے، نیز آپ سے ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ امام کے ساتھ قراءت کرنا فطرت نہیں ہے۔''(۱)

یہ دوسری روایت اگرچہ ضعیف ہے؛ کیوں کہ اس میں ابن ابی لیلی راوی ضعیف ہے؛ تاہم یہ پہلی روایت کی تائید تو کرسکتی ہے، اس کی تحقیق ''قلائد الأزهار'' میں قابلِ مطالعہ ہے۔

اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول اوپر گزر چکا ہے کہ ''جو شخص کوئی رکعت ﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ کے بغیر پڑھے، اس کی نماز نہیں ہوتی؛ مگر یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو''، اس روایت کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے ''حسن صحیح'' کہا ہے۔

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے، وہ حضرت ثابت بنانی رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے، کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ ہمیں امام کے پیچھے قراءت کا حکم دیا کرتے تھے اور میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کے پہلو میں کھڑا ہوتا تھا اور وہ ﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ اور مفصل کی سورتوں میں سے کوئی سورت بھی پڑھتے تھے۔ (۲)

مگر اس میں ﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ کے ساتھ ایک اور سورت کے پڑھنے کا بھی ذکر ہے، جس کو کوئی بھی نہیں مانتا، نہ اہلِ حدیث مانتے ہیں اور نہ احناف مانتے ہیں، تو پھر اس کا کیا جواب ان حضرات کے پاس ہے، جو اس سے استدلال کرتے ہیں؟ ان کا جو جواب ضمِ سورت کے بارے میں ہوگا، وہی ہم ﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ کے بارے میں دیں گے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے جو روایت آئی ہے، اس کو امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے ''جزء القراءة'' میں روایت کیا ہے، اس میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ ظہر وعصر کی پہلی دو رکعتوں میں امام کے پیچھے ﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ اور دوسری دو سورتیں پڑھتے تھے اور

---

(۱) مصنف عبد الرزاق: ۲/۱۳۸

(۲) كتاب القراءة للبيهقي: ٦٨

پچھلی دو رکعتوں میں صرف ﴿ سُوْرَةُ الفَاتِحَة ﴾ پڑھتے تھے۔(۱)

مگر یہ روایت بھی صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کی سند کے ایک راوی عمر بن ابی سحیم رحمہ اللہ کو اگرچہ امام ابن حبان رحمہ اللہ نے ثقات میں داخل کیا ہے؛ مگر امام ذہبی رحمہ اللہ نے اس کو مجہول قرار دیا ہے۔(۲)

دوسرے اس میں صرف ان کے عمل کا ذکر ہے، جس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ وہ واجبی طور پر پڑھتے تھے، تیسرے یہ کہ آپ کا یہ پڑھنا بھی صرف ظہر وعصر میں تھا، باقی نمازوں میں پڑھنے کا ثبوت اس میں کہاں؟ چوتھے یہ کہ اس میں یہ بھی ہے کہ آپ پہلی دو رکعتوں میں ﴿ سُوْرَةُ الفَاتِحَة ﴾ کے ساتھ ایک اور سورت بھی پڑھتے تھے: حالاں کہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ امام کے پیچھے دیگر سورت پڑھنا جائز ہے۔ معلوم ہوا کہ اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ جن حضرات سے بھی پڑھنا یا پڑھنے کا حکم دینا وارد ہوا ہے، وہ یا تو علی سبیل الوجوب نہیں؛ بل کہ علی سبیل الجواز یا علی سبیل الاستحسان ہے، یا بعض صرف سری میں قرأت کے قائل ہیں اور بعض سکتات امام میں قائل ہیں، مطلقاً ہر نماز میں امام کے پیچھے وجوب کا قول ان آثار سے ثابت نہیں ہوتا؛ لہٰذا ہمارے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا ان سب کو اس طرح لپیٹ کر سب کو موجبین میں داخل کرنا، مقامِ حیرت ہے اور بے دلیل ہے۔

اس کے بعد مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے لکھا:

> ''ہم نے ان اصحابِ کرام کا نام اسی لیے لیا ہے، کہ ان سے ممانعت (قراءت خلف الامام) کی دلیلیں بھی لائی جاتی ہیں۔ تو عرض ہے کہ حنفی مذہب کا اصول ہے کہ جس راوی صحابی کا عمل اس کی روایت کے خلاف ثابت ہو، تو وہ روایت ہی منسوخ ہے، یا پھر اس روایت کا مطلب ہی کچھ اور ہے اور الحمد للہ یہ ثابت ہو گیا کہ حکم صرف ﴿ سُوْرَةُ الفَاتِحَة ﴾ امام کے پیچھے پڑھنے کا ہے اور جہاں ممانعت ہے، وہ ﴿ سُوْرَةُ الفَاتِحَة ﴾ کے علاوہ دوسری قراءت کی ہے ...... پھر آگے چل کر کہا ...... تمام

---

(۱) جزء القراءۃ: ۱۳

(۲) تہذیب التہذیب: ۷/۳۹۵

صحابہ کا عمل ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ اقتدا کی حالت میں پڑھنے کا تھا‘‘(۱)

راقم کہتا ہے کہ اول تو مؤلفِ ’’حدیثِ نماز‘‘ نے جن صحابہ کا ذکر کیا، ان سب کا عمل نقل نہیں کیا؛ بل کہ بعض کا صرف قول ہی نقل کیا ہے، جیسے حضرت عمر، ابن عمر، ابن عباس، ابن الزبیر رضی اللہ عنہم کا فتویٰ نقل کیا ہے اور ہم نے یہ بتا دیا تھا کہ ان حضرات سے اس کے خلاف قوی سندوں سے ثابت ہو چکا ہے، لہٰذا قوی کا اعتبار کیا جائے گا۔

دوسرے ان روایات سے وجوب ثابت نہیں ہوتا؛ بل کہ پڑھنے کا ثبوت ہوتا ہے؛ مگر یہ کہ یہ پڑھنا وجوب کے طور پر تھا یا استحباب کے طور پر؟ اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا؛ بل کہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ وجوب کا کسی کا بھی قول نہیں۔

پھر جن راوی صحابہ سے احناف نے ترکِ فاتحہ خلف الامام اختیار کیا ہے، ان صحابۂ کرام کا عمل بھی اسی کے مطابق ہے، جیسا کہ اپنے موقع پر ہم واضح کریں گے؛ لہٰذا مؤلف کا بے سوچے سمجھے یہ قاعدہ لکھ دینا کہ صحابی کا عمل اس کی روایت کے خلاف ہو، تو وہ منسوخ ہوتا ہے، قصورِ فہم پر دلالت کرتا ہے۔

## حدیث میں قراءت خلف الامام سے نہی آئی ہے

مؤلفِ ’’حدیثِ نماز‘‘ نے ایک عنوان قائم کیا کہ ’’تمام صحابہ ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ امام کے پیچھے پڑھنے کے قائل تھے‘‘ اور اس کے بعد مولانا عبدالحی صاحب رَحِمَهُ اللهُ کی کتاب ’’غیث الغمام‘‘ سے نقل کیا ہے، کہ کسی روایت میں یہ نہیں آیا کہ امام کے پیچھے ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ نہ پڑھو، یا اس کے مثل کوئی سورت، یا یہ کہ نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے قراءت فاتحہ خلف الامام کو منع کیا، ایسا ہرگز وارد نہیں، جیسا کہ جانبِ مقابل میں قراءت فاتحہ للمقتدی پر دلالت کرنے والی حدیث پائی جاتی ہے، جیسے ’’لا تفعلوا إلا بفاتحة الکتاب‘‘(۲)

راقم کہتا ہے کہ اولاً تو یہ بات بالکل اسی نہج کی ہے، جو عوامی ذہنیت کی تراشیدہ ہوتی ہے،

---

(۱) حدیثِ نماز: ۹۶

(۲) ملخص از حدیثِ نماز: ۹۸

جیسے بعض لوگ کہتے ہیں کہ قرآن وحدیث میں کہیں یہ نہیں ہے کہ ڈاڑھی منڈانا حرام ہے؛ لہٰذا یہ کام جائز ہے؛ مگر کیا اس شبے کا کوئی درجہ ہے؟ اہلِ علم کے پاس اس کی کوئی حیثیت نہیں، اسی طرح یہ کہنا کہ کسی حدیث میں یہ نہیں آیا ہے کہ امام کے پیچھے ﴿سُورَةُ الْفَاتِحَة﴾ نہ پڑھو یا یہ کہ ﴿سُورَةُ الْفَاتِحَة﴾ سے کسی حدیث میں منع نہیں کیا'' اس کی بھی کوئی حیثیت نہیں، جب کہ متعدد احادیث میں مطلقاً امام کے پیچھے قرأت سے منع وارد ہے۔

چناں چہ ایک حدیث میں عبدالرحمٰن بن ثوبان رضی اللہ عنہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

**«ما كان من صلاة يجهر فيها الامام بالقراء ة فليس لأحد أن يقرأ معه»** (۱)

ترجمہ: جو نماز کہ امام اس میں جہر کرے، کسی کو اس میں قراءت کی اجازت نہیں۔

اس حدیث کو روایت کر کے امام بیہقی رحمہ اللہ نے منکر کہا ہے؛ مگر عجیب بات یہ ہے کہ اس کی کوئی مضبوط دلیل نہیں پیش کی کہ یہ کیوں منکر ہے؟ جب کہ اس کے تمام راوی ثقہ و قابلِ اعتبار ہیں اور بہ ظاہر کوئی علت اس میں نہیں ہے۔

اس میں جہری نمازوں میں پڑھنے کی ممانعتِ قولی آئی ہے اور قراءت عام ہے ﴿سُورَةُ الْفَاتِحَة﴾ و غیر فاتحہ سب کو۔

دوسری روایت وہ ہے، جس کو دارقطنی نے عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے اور ایک آدمی آپ کے پیچھے پڑھ رہا تھا، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے تو فرمایا کہ کس نے مجھ سے میری سورت کے ساتھ منازعت (جھگڑا) کیا؟ اس کے بعد " **فنهاهم عن القراء ة خلف الإمام** " (پھر آپ نے قراءت خلف الامام سے منع فرمادیا۔) (۲)

---

(۱) كتاب القراء ة للبيهقي: ۱۴۴

(۲) الدار قطني: ۱/۳۲۶

امام دارقطنی نے اس روایت کوذکر کے اس کے ایک راوی حجاج بن ارطاۃ رحمہ اللہ کو "فنهاهم عن القرأة خلف الإمام" کی زیادتی میں متفرد قرار دیا ہےاور حجاج کونا قابلِ احتجاج قرار دیا ہے۔

مگر حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمہ اللہ نے اس پر تعقب فرمایااور عجلی، ثوری، شعبہ وغیرہ سے ان کی توثیق نقل فرمائی اور یہ نقل کیا کہ ان پر انکار صرف ارسال وتدلیس کی وجہ سے کیا جاتا ہے۔(۱)

اس پر علامہ مہدی حسن صاحب رحمہ اللہ نے لکھا:

"میں کہتا ہوں کہ ہمارے یہاں تدلیس کوئی جرح نہیں اور امام ترمذی رحمہ اللہ سے ان کی روایت کی تحسین نقل فرمائی.... پھر "تنسیق النظام" سے نقل کیا.... اگراس زیادتی کوغیر محفوظ بھی مانا جائے، تو بھی نہی کے معنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کہ "مجھ سے منازعت کیا" سے بہ طریقِ اشارہ سمجھ میں آتے ہیں، لہٰذا اس حدیث سے نہی عن القراءت خلف الامام ثابت ہوئی"(۲)

راقم کہتا ہے کہ لہٰذا مدعا اس سے ہمارا ثابت ہے کہ سری و جہری میں فاتحہ وغیر فاتحہ کی قراءت مطلقاً ممنوع ہے، حاصل یہ کہ خاص ﴿سُوْرَةِ الفَاتِحَة﴾ کے بارے میں نہ سہی مطلق قراءت سے نہی ثابت ہے، جس میں ﴿سُوْرَةِ الفَاتِحَة﴾ سے نہی بھی ثابت ہو جاتی ہے؛ لہٰذا یہ کہنا کہ اس کے بارے میں نہی نہیں آئی صحیح نہیں ہے۔ **(فللّٰه الحمد)**

دوسرے یہ کہ مولانا عبدالحی صاحب رحمہ اللہ کا مطلب اس عبارت سے صرف یہ بتانا ہے کہ امام کے پیچھے ﴿سُوْرَةِ الفَاتِحَة﴾ کا پڑھنا ممنوع نہیں ہے؛ بل کہ جائز ہے؛ کیوں کہ صریح طور پر اس سے نہی نہیں آئی ہے اور یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ احناف کے نزدیک بھی اس شرط کے ساتھ قراءت خلف الامام جائز ہے کہ امام جہر نہ کر رہا ہو یا اس وقت جب کہ مخلِ استماع نہ ہو؛ لہٰذا مولانا مرحوم بھی یہی بتانا چاہتے ہیں؛ مگر اس سے ظاہر ہے کہ ہمارے مؤلفِ "حدیثِ نماز" کو کیا نفع ہوا؟

---

(۱) بذل المجهود: ۵۹/۲

(۲) قلائد الازهار: ۲۳/۲

جب کہ وہ امام کے پیچھے ﴿سُوْرَۃ الفَاتِحَۃ﴾ کوواجب کہتے ہیں۔کیا واجب اور جائز دونوں کا ایک مطلب ومفہوم ہوتا ہے؟

## ایک لطیفہ

یہاں یہ لطیفہ بھی قابلِ توجہ ہے کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے یہاں عنوان تو باندھا ہے کہ ''تمام صحابہ ﴿سُوْرَۃ الفَاتِحَۃ﴾ امام کے پیچھے پڑھنے کے قائل تھے'' اوراس کے تحت مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی رَحِمَہُ اللہُ کے حوالے سے یہ بیان کیا کہ ﴿سُوْرَۃ الفَاتِحَۃ﴾ سے نہی وارد نہیں ہوئی۔ کیا عجیب معنون وعنوان کا جوڑ اور ترجمۂ باب ودلیل میں کیا خوب مناسبت ہے؟ (فللہ در المؤلف)

## علامہ ابن الہمام رَحِمَہُ اللہُ کا حوالہ یا دھوکہ

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ''عین الھدایة'' کے حوالے سے ذکر کیا کہ امام ابن الہمام رَحِمَہُ اللہُ نے (حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی) «ثقلت القراء ة» والی حدیث کے روای کو ثقہ بتا کر کہا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جہری نماز میں امام کے پیچھے فاتحہ پڑھے۔ (۱)

مگر یہ صریح دھوکہ دہی ہے؛ کیوں کہ ''عین الھدایة'' میں علامہ ابن الہمام رَحِمَہُ اللہُ سے صرف محمد بن اسحاق رَحِمَہُ اللہُ کی توثیق نقل کی ہے، آگے کا جملہ کہ ''اس سے معلوم ہوا کہ فاتحہ پڑھی جائے'' یہ قول ابن الہمام رَحِمَہُ اللہُ کا نہیں۔

اس کے بعد ملاحظہ فرمایئے کہ مؤلف نے اتنی عبارت تو نقل کر دی؛ مگر اس کے بعد کا جملہ نقل نہیں کیا اور صاف خداع کا معاملہ کیا۔ ''عین الھدایة'' میں مذکورہ جملہ کے بعد لکھا ہے کہ ''یہ تو امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ کا استدلال تھا اور اس استدلال میں بہت کچھ کلام باقی ہے، جو عن قریب مذکور ہوگا''۔

اس سے معلوم ہوا کہ اوپر کی عبارت سے وہ کوئی اپنا نظریہ بیان نہیں کر رہے ہیں؛ بل کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ کے استدلال کا طریق وتقریر بیان کر رہے ہیں اور اس سے راضی نہیں؛ چناں چہ اس کے بعد اس استدلال کا خوب رد کیا ہے۔ (۲)

---

(۱) عین الھدایة : ۱/۴۲۹

(۲) دیکھو! عین الھدایة: ۴۳۳-۴۳۴

اس سے اندازہ کیجیے کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نقل و روایت میں کس قدر علمی امانت داری کا پاس ولحاظ رکھتے ہیں؟

## التفات

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے '' عين الهداية '' سے جو عبارت نقل کی ہے، اس عبارت کے دوسطر بعد یہ بھی قابلِ ملاحظہ ہے:

''ہمارے زمانے میں بعض جہال جن کو جہلِ مرکب یہ سمایا ہے کہ ان کو اجتہادی قوت ہے، میں نے ایک مغرور کو دیکھا کہ اس نے اپنی کتاب میں وجوبِ فاتحہ کے یہ دلائل، جو امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلال میں گزرے ہیں، نقل کرنے کے بعد لکھا کہ پھر جو رکوع میں ملنے سے رکعت مل جانے کا مسئلہ جمہور کا قول ہے، یہ ضعیف ہے۔ اس کے بعد ''مسلم'' کی حدیث نقل کی کہ جس کو رکوع مل گیا، اس کو رکعت مل گئی۔ (۱)

یہ ہمارے مؤلف کے بارے میں بالکل فٹ اور ان کے بالکل مطابق ہے، انھوں نے بھی ادارکِ رکوع سے ادراکِ رکعت کے دلائل کو ضعیف کہا تھا، ہم نے اس پر مفصل رد اوپر کر دیا ہے، مگر مؤلف کو یہ تمام چیزیں پڑھ کر بھی کوئی باک نہیں ہوتا اور روایاتِ صحیحہ کا خود ہی انکار وتضعیف کرتے ہیں اور خود ہی احناف کو الزام دیتے ہیں۔ (فياللعجب!)

## علامہ عبدالحی رحمہ اللہ کی عبارت کا مطلب

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے عنوان قائم کیا ہے: ''سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے کے تمام دلائل کا درجہ'' اس کے بعد مولانا عبدالحی رحمہ اللہ سے بہ حوالہ ''حاشية موطا محمد'' یہ عبارت نقل کی، جس کا ترجمہ یہ ہے: ''کسی بھی مرفوع صحیح حدیث میں قراءتِ فاتحہ خلف الامام سے نہی وارد نہیں ہوئی، جو کچھ (تارکینِ قرأت) مرفوعاً بیان کرتے ہیں، یہ یا تو بے اصل ہے یا صحیح نہیں ہے۔ (۲)

راقم کہتا ہے کہ یہاں کئی مناقشات ہیں: ایک تو یہ کہ مؤلف کا دعویٰ تو ہے عام اور دلیل میں

---

(۱) عين الهداية: ۴۲۹

(۲) حدیثِ نماز: ۹۸

جو عبارت پیش کی ہے، وہ صرف یہ بتا رہی ہے کہ کسی مرفوع صحیح حدیث میں قراءت خلف الامام سے منع نہیں کیا گیا ہے۔ اس سے اس سلسلے کے تمام دلائل کا درجہ کہاں سے اور کس منطق سے معلوم ہو گیا؟

دوسرے یہ کہ علامہ لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ کا یہ بیان کہ "کسی صحیح مرفوع حدیث میں نہی وارد نہیں" یہ صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ اس بارے میں قابلِ اعتبار احادیث وارد ہوئی ہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر ثابت کیا ہے؛ لہٰذا اگر مولانا لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ کو ان روایات کی تحقیق نہیں ہوئی، تو اس سے لازم نہیں آتا کہ دوسرے علما کو بھی اس کی تحقیق نہ ہو۔

تیسرے یہ کہ علامہ لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ کی اس عبارت میں یہ بھی دیکھنا چاہیے تھا، کہ آپ کیا کہنا چاہتے ہیں، بلا سوچے سمجھے اس کو نقل کر دینا بھی قابلِ حیرت و تعجب ہے!!

اہلِ بیان کے نزدیک یہ بات مُسلم ہے کہ کلام میں اگر کوئی قید مذکور ہو؛ تو مقصودِ کلام وہی قید ہوتی ہے اور یہاں مولانا عبدالحی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے جس قسم کی حدیث کی نفی کی ہے، اس کے ساتھ دو قیدیں لگائی ہیں: ایک مرفوع ہونے کی، دوسرے صحیح ہونے کی اور علامہ کی مراد یہ ہے کہ کسی ایسی حدیث میں قراءت فاتحہ خلف الامام سے منع وارد نہیں ہوا، جو مرفوع بھی ہو اور صحیح بھی ہو۔ رہا روایاتِ موقوفہ میں نہیں وارد ہونا یا حسن احادیث میں وارد ہونا، تو اس کی کی نفی آپ نہیں کر رہے ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ کسی روایت کو غیر صحیح کہنے سے حسن نہ ہونا لازم نہیں آتا؛ لہٰذا علامہ کا مقصد یہ ہے کہ صحیح مرفوع حدیث میں نہی نہیں آئی ہے، ہاں! حسن میں ہو سکتی ہے اور ہم ثابت کر چکے ہیں، کہ قابلِ اعتبار روایات میں نہی آئی ہے۔

## جھوٹا اور غلط حوالہ

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے "نور الہدایہ ترجمہ شرح وقایہ" سے نقل کیا ہے، کہ امام کے پیچھے ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ نہ پڑھنے کی احادیث ضعیف ہیں۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ یہ مؤلف کا دھوکہ اور تلبیس ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ "نور الہدایہ" میں دارقطنی وغیرہ سے دلائلِ احناف کی تضعیف نقل کر کے، اس کے مفصل جوابات دیے گئے ہیں۔ مؤلفِ

(۱) حدیثِ نماز: ۹۸

''حدیثِ نماز'' کو کم از کم ذرا تو خدا کا خوف ہونا چاہیے، کہ ہمیں ایک دن خدا کے سامنے کھڑے ہوکر جواب دہی کرنی ہے، ہر جگہ اس طرح کا دھوکہ دینا اور عوام کو فتنے میں ڈالنا کیا ایک نیک مسلمان جائز رکھ سکتا ہے؟ کیا علما کی جانب غلط بات کی نسبت کرنا روا اور درست ہے؟ کیا اہلِ حدیث ہونے کا یہی نتیجہ وثمرہ ہے؟ مؤلف صاحب غور کرلیں اور اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھیں، کہ کیا یہ ان کا کام حق پرستی اور خداترسی کے تحت ہوا ہے؟ یا نفس پرستی اور خدا فراموشی کے تحت؟

## إذا صح الحديث فهو مذهبي

اس کے بعد امام الائمہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ کا مشہور مقولہ نقل کیا:

''جب حدیثِ صحیح ثابت ہوجائے، تو وہی میرا مذہب ہے''..... اس کے بعد لکھا..... الحمد للہ یہ ثابت ہوگیا، کہ امام کے پیچھے ﴿سُوْرَةِ الفَاتِحَة﴾ پڑھنے کی حدیث نہ صرف مرفوع متصل اور صحیح ہے؛ بل کہ صحیح کی اونچی قسم متواتر ہے، پھر ''غاية الأوطار'' سے نقل کیا کہ حدیثِ متواتر کا منکر کافر ہے''(۱)

میں کہتا ہوں کہ ہاں ''إذا صح الحديث فهو مذهبي'' بے شک امام صاحب رَحِمَهُ اللهُ کا مقولہ ہے؛ اسی لیے آپ نے «إذا قرأ فأنصتوا» والی حدیثِ صحیح کو اپنا مذہب بنایا اور «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» والی حدیث کو اپنا مذہب بنایا اور «لاصلاة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب فصاعداً» کو اپنا مذہب بنایا کہ غیر مقتدی (منفرد وامام) کے لیے ﴿سُوْرَةِ الفَاتِحَة﴾ اور دوسری سورت کو واجب قرار دیا؛ کیوں کہ «إلا أن يكون وراء الإمام» بھی موقوفاً ومرفوعاً صحیح ثابت ہوا ہے؛ لہٰذا اس استثنا کو بھی اپنا مذہب بنایا اور احناف نے بھی «لا صلاة» والی حدیث کو مان کر اس کو تسلیم کر کے اس کے مطابق عمل کیا کہ منفرد وامام پر ﴿سُوْرَةِ الفَاتِحَة﴾ و دیگر سورت کو واجب کہا اور عمل کیا، نہ کہ انکار کیا۔ ہاں مقتدی پر ﴿سُوْرَةِ الفَاتِحَة﴾ کو واجب کہنے والوں نے ان تمام احادیث کو ترک کر دیا۔ اب فرمایئے کہ تارکِ حدیث کون ہے؟

---

(۱) حدیثِ نماز:۹۹

## کیا یہ حدیث متواتر ہے؟

یہاں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے دعوی کیا ہے کہ حدیث: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» متواتر ہے، مگراس کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ حدیث خبرِ واحد ہے، نہ کہ متواتر، ہاں! امام بخاری رحمۃ اللہ نے اس کو متواتر قرار دیا ہے۔

ظاہر ہے کہ صرف دعوے سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی، دلیل لائی جائے۔ اس کے علاوہ اس حدیث کا انکار ہی کون کرتا ہے؟ انکار کرنے والوں کو پوچھا جائے کہ تم نے کفر کیوں کیا۔ احناف کے بارے میں مؤلف کا یہ نقل کرنا، مؤلف کے غایت تعصب کی دلیل ہے؛ کیوں کہ احناف اس حدیث کا انکار ورَد نہیں کرتے؛ بل کہ اس کو دل و جان سے مانتے ہیں اور اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ امام ومنفرد کے لیے ﴿سُورَةَ الْفَاتِحَة﴾ پڑھنا ضروری ہے اور صرف احناف نہیں؛ بل کہ صحابہ میں حضرت جابر اور ائمہ میں امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ بھی یہی فرماتے ہیں۔ اس کا نام انکار کونسی زبان میں ہے؟

## محدث سبذمونی کی روایت

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے لکھا ہے کہ سبذمونی ایک جھوٹا اور مجروح شخص تھا، اس نے بیان کیا کہ اَسی (۸۰) صحابہ امام کے پیچھے قراءت سے منع کرتے تھے، پھر مؤلف نے علامہ عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ سے بہ حوالہ " إمام الكلام " نقل کیا ہے کہ یہ بات بے سند ہے، اس کا راوی سبذمونی محدثین کے نزدیک مجروح ہے اور پھر ان صحابہ میں سے بہت سوں سے اس کے خلاف ثابت ہے۔ اس کے بعد مؤلف ''حدیث نماز'' نے لکھا ہے، کہ حضرت عطاء رحمۃ اللہ کہتے ہیں کہ صحابہ کرام سری وجہری نمازوں میں مقتدی کے لیے ﴿سُورَةَ الْفَاتِحَة﴾ پڑھنے کے قائل تھے۔ بولیے ان دونوں (سبذمونی وحضرت عطا) میں سے صحابہ کرام کے بارے میں کس کی بات قبول کی جائے گی۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ ہم کسی خاص عدد کو بیان کیے بغیر یہ کہہ سکتے ہیں کہ بہت سے صحابہ منع کرتے

---

(۱) حدیثِ نماز: ۹۹-۱۰۰

تھے، ان میں سے دس کا ذکر اوپر آچکا ہے اور موسیٰ بن عقبہ رحمۃ اللہ کے مرسل میں اوپر ابو بکر، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کا ذکر آچکا ہے؛ لہٰذا اس سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح حضرت ابن مسعود و سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہما سے منع گزر چکا ہے اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منع وارد ہے۔(۱)

اور ''مصنف ابن أبي شيبة'' میں محمد بن سیرین رحمۃ اللہ سے مروی ہے کہ فرمایا:

''لا أعلم القراءة خلف الإمام من السنة''۔(۲)

ترجمہ: میں قراءت خلف الامام کو سنت میں سے نہیں جانتا۔

علامہ نیموی رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

غور کرنے کا مقام ہے کہ اگر تمام صحابہ قراءت خلف الامام کے قائل تھے اور پڑھتے تھے، جیسا کہ مؤلف نے حضرت عطا رحمۃ اللہ کے قول کا مطلب سمجھا ہے، تو کیا ابن سیرین رحمۃ اللہ، جو علومِ صحابہ کے ماہر و عالم تھے، اس کی سنیت کا انکار کرتے؟ اور محمد بن سیرین رحمۃ اللہ کوئی معمولی درجے کے آدمی نہیں تھے؛ بل کہ حضرت سعید بن جبیر رحمۃ اللہ سے زیادہ فقیہ و عالم تھے، یہ کہتے ہیں کہ قراءت خلف الامام سنت نہیں۔

اب دونوں باتوں میں تقابل کیجیے اور غور کیجیے کہ کیا اگر تمام صحابہ کا یہ عمل ہوتا اور پھر مؤلف کے دعوے کے مطابق وجوب کا ہوتا، تو محمد بن سیرین رحمۃ اللہ کا یہ کہنا ممکن تھا؟ معلوم ہوا کہ حضرت عطا رحمۃ اللہ نے جو فرمایا، اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ حضرات قراءت خلف الامام کو جائز رکھتے تھے، واجب یا سنت نہیں۔ اسی کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ صحابہ قراءت خلف الامام میں حرج خیال نہیں فرماتے تھے، یعنی جائز سمجھتے تھے۔ اب دیکھیے کہ کس کا قول روایت و درایت کے موافق ہے۔

ہماری مراد یہ نہیں کہ کوئی بھی صحابی قراءت خلف الامام نہیں کرتے تھے، یا مستحب بھی نہیں سمجھتے تھے؛ بل کہ مراد یہ ہے کہ تمام صحابہ اس کے قائل نہیں تھے، ہاں بعض صحابہ پڑھتے بھی تھے

---

(۱) قلائد الأزهار: ۲/۳۸

(۲) ابن أبي شيبة: ۱/۳۳۱، التعليق الحسن: ۱/۹۰

اور بعض مستحب جانتے بھی تھے؛ مگر وجوب کے قائل اکے دکے تھے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر ''فصل الخطاب'' سے نقل کیا تھا۔

حاصل یہ کہ صحابہ میں بے شمار ایسے بھی تھے، جو نہیں پڑھتے تھے؛ البتہ منع کرنے والے کہ پڑھنے کو مکروہ خیال کرتے ہوں، یہ ان سے کم تھے، جیسا کہ بعض کا ذکر اوپر گزرا۔ ہاں! جواز کے قائل زیادہ تھے، اسی کو حضرت عطا رحمۃ اللہ نے بیان فرمایا ہے۔

## قرأت خلف الامام سے فسادِ صلوۃ؟

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ کی کتاب ''إمام الکلام'' سے نقل کیا ہے:

''بعض لوگ قراءت خلف الامام سے فسادِ نماز کو صحابہ سے نقل کرتے ہیں؛ گر یہ روایات غیر مستند ہیں''(۱)

راقم کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ صحابہ سے یہ ثابت نہیں؛ مگر بعض ائمہ سے اس قسم کی روایات منقول ہیں، اگرچہ مختار نہ ہوں، جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ نے ''فتاوی'' میں ذکر کیا ہے۔(۲)

بہ ہر حال یہ بات ممکن ہے کہ کوئی صحابی امام کے پیچھے قراءت کرنے سے فسادِ نماز کے قائل ہوں؛ مگر ثبوت نہ ہونے کی وجہ سے اعتماد نہیں کیا جا سکتا؛ اسی لیے مولانا عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ نے اس کا رد فرمایا ہے اور احناف بھی یہی کہتے ہیں کہ امام کے پیچھے قرأت کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی؛ بل کہ پڑھنا جائز ہے۔

## احناف کے دلائل

یہاں تک مؤلف کے ذکر کردہ دلائل و عبارات کا مفصل و مدلل جائزہ لیا گیا ہے اور اب یہاں ہم احناف کے دلائل اور مذہبِ احناف کا پورا نظریہ پیش کریں گے (ان شاء اللہ العزیز) مگر صرف ان ہی دلائل کو پیش کریں گے، جن سے مؤلف نے تعرض کیا ہے؛ کیوں کہ اس مختصر سے رسالے میں احاطۂ دلائل کی گنجائش نہیں ہے۔

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۰۰-۱۰۱

(۲) فتاوی ابن تیمیة: ۲۳/۲۶۶

## پہلی دلیل: آیتِ شریفہ

قرآنِ پاک میں ہے:

﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ﴾
(الأعراف : ۲۰۴)

ترجمہ: جب قرآن پڑھا جائے، تو اس کو (کان لگا کر) سنو اور خاموش رہو؛ تا کہ تم پر رحم کیا جائے۔

اس آیت کے بارے میں مختلف اقوال ہیں کہ اس کا شانِ نزول کیا ہے؟ بعض نے خطبۂ جمعہ کے بارے میں نازل ہونے کا دعوی کیا اور بعض نے کچھ اور کہا؛ مگر اکثر سلف سے منقول یہ ہے کہ یہ آیت امام کے پیچھے قراءت کے سلسلے میں نازل ہوئی اور یہی قول صحیح ہے۔

امام بغوی رحمہ اللہ نے اس سلسلے کے اقوال نقل کر کے لکھا ہے:

” و الأول أولاها و هو أنها في القراء ة في الصلاة ؛ لأن الآية مكية و الجمعة وجبت بالمدينة ، و اتفقوا على أنه مأمور به بالإنصات حالة ما يخطب الإمام “(۱)

ترجمہ: ان اقوال میں سے پہلا قول سب سے بہتر ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ آیت نماز میں قراءت کرنے کے بارے میں نازل ہوئی ہے؛ کیوں کہ یہ آیت مکی ہے اور نمازِ جمعہ مدینے میں فرض ہوئی ہے۔ ہاں! علما کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امام کے خطبہ دینے کی حالت میں خاموش رہنے کا حکم ہے۔

اور امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کہتے ہیں:

”و قول الجمهور هو الصحيح ، فإن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له و أنصتوا لعلكم ترحمون﴾ قال أحمد: أجمع الناس على أنها نزلت في الصلاة“(۲)

(۱) معالم التنزيل: ۱/۳۱۸

(۲) فتاوی ابن تیمیہ: ۲/۴۱۲

ترجمہ: اور اس بارے میں جمہور کا قول ہی صحیح ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالی نے کہا ہے: ''جب قرآن پڑھا جائے، تو اس کو سنو اور خاموش رہو؛ تا کہ تم پر رحم کیا جائے'' امام احمد رحمۃ اللہ نے کہا کہ لوگوں یعنی صحابہ نے اجماع کیا ہے اس پر کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی۔

اور علامہ عبد الحئ لکھنوی رحمۃ اللہ اپنی کتاب ''إمام الکلام'' میں اس سلسلے کے متعدد اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''اب یہ بات خوب ظاہر ہوگئی کہ آیتِ شریفہ کی راجح تفسیر اور اس کا راجح شانِ نزول دوسرا قول ہے اور وہ یہ کہ یہ آیت قراءت خلف الامام کے بارے میں نازل ہوئی اور اسی قول کو بہ چند وجوہ ترجیح ہے: اول یہ کہ آثار واخبار اس قول کے معارض نہیں ہیں اور اہلِ علم کے نزدیک اس میں کوئی خدشہ اور مناقضہ نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ قول بغیر معارضات کے ائمۂ ثقات سے منقول ہے۔ تیسرے یہ کہ جمہور صحابہ کا یہی قول ہے، حتی کہ بعض نے اس پر اجماع کا دعوی کیا ہے، جیسا کہ بیہقی نے امام احمد رحمۃ اللہ سے روایت کی تخریج کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: لوگوں نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی اور ابن عبدالبر رحمۃ اللہ نے ''الاستذکار'' میں فرمایا: یہ (آیت) اہلِ علم کے نزدیک قرآن کے نماز میں سننے کے بارے میں نازل ہوئی اور علما نے اس میں اختلاف نہیں کیا کہ یہ اسی بارے میں نازل ہوئی نہ کہ دوسرے میں۔ پس معلوم ہوا کہ حنفیہ کے استدلال کو رد کرنے کے لیے اس آیت کو خطبے کے بارے میں نازل ماننا یا اسی طرح دوسرے اقوال کو اختیار کرنا بالکل انصاف سے بعید ہے اور باوجود اس کو جاننے کے جو ہم نے ثابت کیا، دوسرے اقوال کا قائل ہونا ظلم واعتساف سے خالی نہیں''(۱)

اس بیان سے چند باتیں مستفاد ہوئیں:

---

(۱) إمام الکلام :۱۰۱

(۱) آیت کے بارے میں اگر چہ بعض کا اختلاف ہے؛ مگر راجح قول یہ ہے کہ آیت قرأت خلف الامام کے بارے میں نازل ہوئی۔

(۲) اسی پر صحابہ کرام کا اتفاق ہے، اسی طرح علما کا اور جو اس سے اختلاف کرتے ہیں، ان کا یہ قول لائق التفات نہیں۔

(۳) دوسرے اقوال کو اختیار کرنا جادۂ انصاف سے بعید ہے۔

## احناف کا طریقِ استدلال

اس آیتِ شریفہ میں دو چیزوں کا حکم دیا گیا ہے: استماع اور انصات۔ استماع (سننا) یہ جہری نمازوں کے ساتھ خاص ہے؛ کیوں کہ سننا اسی وقت ہوگا، جب کہ کوئی شی مسموع بھی ہو اور انصات (خاموشی) یہ عام ہے اور اس لیے جہری وسری دونوں نمازوں میں ہوسکتا ہے؛ کیوں کہ انصات کے معنے خاموش رہنے کے ہیں، چناں چہ ''القاموس'' میں ہے: ''نصت ینصت وأنصت وانتصت: سکت''۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ انصات کے معنے خاموش رہنے کے ہیں، البتہ ''أنصت له'' کے دو معنے ہیں، جیسا کہ ''القاموس'' ہی میں ہے: ایک ''سکت له'' (یعنی خاموش رہا) دوسرے: ''استمع لحدیثه'' (یعنی اس کی بات کی طرف کان لگایا) مگر چوں کہ آیت میں پہلے استماع کا ذکر ہوگیا، تو اب انصات کے معنے سکوت کے متعین ہوگئے، اگر یہاں بھی استماع ہی مراد لیں، تو تکرار ہوگا اور تکرار سے تاسیس اولیٰ ہے؛ لہٰذا یہاں انصات کے معنے سکوت کے ہونا چاہیے۔

اس آیت سے صاف ظاہر ہوگیا کہ مقتدی کو سری وجہری دونوں نمازوں میں خاموشی کا حکم ہے اور جہری میں خاموشی کے ساتھ ساتھ کان لگا کر قراءت سننے کا بھی امر ہے۔(۲)

## امام بیہقی کے اعتراض کا جواب

اس موقع پر امام بیہقی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس آیت میں سکوت کا حکم تو ہے، مگر یہ باتیں

---

(۱) القاموس المحیط: ۱/۹۸

(۲) مزید اس کی تفصیل: إعلاء السنن: (۴/۴۷) میں دیکھی جائے

کرنے سے سکوت کا حکم ہے کہ صحابہ پہلے نماز میں بات کرتے تھے اور دوسرے یہ کہ یہ سکوت کا حکم جہر بالقراءت سے ہے، نہ کہ قراءت سے۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ جی ہاں! بات کرنے سے بھی سکوت کا حکم آیا ہے؛ مگر اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ قراءت سے سکوت کا حکم نہیں؟ ایک آیت کے متعدد شانِ نزول ہو سکتے ہیں، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ نے "الفوز الکبیر" میں تصریح کی ہے، اسی طرح علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے " لُباب التنزیل" کے مقدمے میں اور "الإتقان" میں تصریح کی ہے۔

بہ ہر حال اس سے انکار کرنا کہ یہ آیت قراءت خلف الامام کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے، یہ قول علامہ عبدالحی صاحب رحمہ اللہ کے بعید از انصاف و سراسر اعتساف ہے۔

اور اس انصات کو انصات عن الجہر پر محمول کرنا تو عجیب ہی نہیں؛ بل کہ حیرت انگیز بھی ہے؛ کیوں کہ انصات مطلقاً خاموش رہنے کو کہتے ہیں، اس میں بالکل ہی پڑھا نہیں جاتا، ورنہ وہ انصات نہیں۔

رہا امام بیہقی رحمہ اللہ کا آہستہ قراءت کو سکوت قرار دینا اور انصات کے اس کے منافی نہ ہونے پر "بخاری" کی ایک روایت سے استدلال کرنا؛ تو یہ بھی خالی از بحث و نظر نہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ "بخاری" کے "باب ما یقرأ بعد التکبیر" میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر اور قراءت کے درمیان سکوت فرماتے تھے، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ یہ سکوت کیا ہے؟ تو فرمایا: میں "اللهم باعد بیني" والی دعا پڑھتا ہوں۔ اس سے امام بیہقی رحمہ اللہ نے سمجھا کہ سکوت اور سری قراءت میں منافات نہیں؛ مگر یہ استدلال غلط ہے، علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا، کہ یہاں سکوت کا اطلاق قراءتِ سری پر نہیں ہوا ہے، جیسا کہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے سمجھا؛ بل کہ مراد سکوت سے سکوت عن التکبیر ہے (کہ آپ تکبیر پڑھ کر خاموش ہوئے) تو یہ ماقبل سے متعلق ہے؛ نہ کہ مابعد سے۔ (۲)

---

(۱) کتاب القراءة :۷۸

(۲) فیض الباري :۲/۲۶۸

میں کہتا ہوں کہ اگر ایسی ہی بات ہے، جیسا کہ امام بیہقی رحمۃ اللہ نے کہا ہے، تو پھر سکوت تو "تکلم بالجھر" پر بھی بولا جاسکتا ہے؛ چناں چہ بولتے ہیں "سَکَتَ عَلَیْہِ" (اس پر رد نہیں کیا) اگر کوئی کسی کی توثیق وتصدیق کرے، تو بھی بولتے ہیں: "سکت علیہ" تو کیا اس پر بھی سکوت کا اطلاق ہوگا؟ اگر ہوگا تو پھر جہر وسر تو کوئی چیز ہی نہیں رہے گی۔

معلوم ہوا کہ "سکت علیہ" کے معنے یہ ہیں کہ رد کرنے سے خاموش رہا، اگر چہ دوسرا کلام کیا ہو، اسی طرح مذکورہ حدیث میں قراءتِ سری پر سکوت کا اطلاق نہیں؛ بل کہ تکبیر سے فارغ ہونے کو سکوت کہا گیا ہے۔ (فافھم وتدبر)

الغرض یہ آیتِ کریمہ مذہبِ احناف پر صاف وصریح ہے کہ سری وجہری میں قرأت نہ کی جائے؛ بل کہ خاموش کھڑا رہے اور سنا کرے۔

## امام بخاری رحمۃ اللہ کے اعتراضات

امام بخاری رحمۃ اللہ نے "جزء القراءۃ" میں احناف پر اس سلسلے میں اعتراضات کی بھر مار کی ہے اور اس آیت سے حکمِ انصات اخذ کر کے قراءت سے منع کرنے پر احناف پر یہ اعتراض کیا ہے، کہ اگر کوئی تکبیر تحریمہ کے بعد قراءت کے وقت آئے، تو احناف اس کو ثنا پڑھنے کی اور خود تکبیر تحریمہ کہنے کی اجازت دیتے ہیں، نیز فجر میں جماعت کی اقامت کے بعد فجر کی سنتیں پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں۔(۱)

ان کے مفصل جوابات علمائے احناف نے دیے ہیں، مختصر یہ کہ تکبیرِ تحریمہ ہمارے یہاں شرطِ نماز ہے اور شرط، شیء سے خارج ہوتی ہے؛ لہٰذا یہ نماز میں داخل ہی نہیں؛ لہٰذا تکبیر کے وقت حکم انصات واستماع ابھی متوجہ ہوا ہی نہیں؛ اس لیے حنفیہ تکبیرِ تحریمہ کے وقت تکبیر کہنے کی اجازت دیتے ہیں، یہ حکم خاموشی وسننے کا نماز میں داخل ہونے کے بعد کا ہے۔ خارج نماز استماع وانصات اگر چہ واجب ہے، جیسا کہ مشہور قولِ حنفیہ ہے؛ مگر اس کو اتنا عام رکھنا کہ تکبیرِ تحریمہ کے لیے بھی اجازت نہ دی جائے، یہ تحکم ہے۔ پھر یہ محقق قول بھی نہیں ہے، حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ نے اس قولِ مشہور پر رد فرمایا ہے اور محقق قول یہ ذکر کیا ہے کہ خارجِ نماز قراءت

(۱) جزء القراءۃ

کا سننا اور خاموشی واجب نہیں ہے۔ (۱)

اور ثنا کا اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا؛ کیوں کہ احناف امام کی قراءت سے پہلے ثنا پڑھنے کا حکم کرتے ہیں، نہ کہ قراءت کے وقت اور جو بعد میں آئے، اس کو بھی یہی حکم ہے کہ نہ پڑھے اور سنتِ فجر کا اعتراض بھی غلط ہے؛ کیوں کہ احناف خود یہ کہتے ہیں کہ سنتِ فجر مسجد میں نہ ہو؛ بل کہ باہر ہو، یا مسجد کے دروازے کے پاس ہو، پھر اعتراض کیا ہے؟ نیز یہ داخلِ نماز بھی نہیں اور استماع وانصات کا حکم داخل فی الصلاۃ کو ہے۔

## جماعت مدینے میں یا مکے میں

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس آیت کو لکھنے کے بعد لکھا:

''یہ آیت نماز با جماعت فرض ہونے سے پہلے مکے میں نازل ہوئی اور نماز با جماعت مدینے میں فرض ہوئی اور کسی چیز کے فرض ہونے سے پہلے اس کے مسائل بیان کرنا امرِ محال ہے'' (۲)

میں کہتا ہوں کہ مؤلف نے جو کہا کہ جماعت کی فرضیت مدینے میں ہوئی ہے، محض خام خیالی اور وہم ہے، جماعت سے نماز پڑھنے کا مشروع ہونا اولِ نبوت ہی سے تھا، چناں چہ:

(۱) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سفر کا قصہ بیان ہوا ہے، جس میں جنات کا آپ کی قراءت سننا مذکور ہے، اسی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

"وهو يصلي بأصحابه صلاةَ الفجر" (آپ اپنے اصحاب کو نمازِ فجر پڑھا رہے تھے) (۳)

یہ واقعہ مکے کا ہے۔ علامہ نووی رحمہ اللہ اسی حدیث کے تحت فرماتے ہیں کہ حدیثِ ابن عباس رضی اللہ عنہ اولِ امرِ نبوت کی ہے، جب کہ جن آئے اور ﴿قُلْ اُوْحِيَ... الخ﴾ کی قراءت سنی۔ (۴)

اور علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے "فتح الملهم" میں نقل کیا ہے کہ مورخ ابن سعد

---

(۱) بیان القرآن: ۴/۳۲۳

(۲) حدیثِ نماز: ۱۰۱

(۳) البخاري: ۲/۳۴۷، مسلم: ۱/۱۸۴

(۴) شرح مسلم: ۱/۱۸۴

رحمۃ اللہ نے اس واقعے کو نبوت کے دسویں سال کا قرار دیا ہے اور اس صورت میں بھی اس کا مکے ہی میں ہونا ظاہر ہے۔ پھر علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ نے ابن سعد رحمۃ اللہ کے قول پر قیل وقال نقل کر کے بہ حوالۂ ابن حجر رحمۃ اللہ لکھا ہے کہ آثار واخبار اسی کو بتاتے ہیں کہ یہ واقعہ اولِ بعثت کا ہے اور یہی معتمد ہے، پس یہ جنات کا قصہ اولِ بعثت کا ہے۔ (۱)

علامہ نووی رحمۃ اللہ اسی حدیث کے تحت فوائد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں، کہ اس سے اثبات ہوا کہ جماعت کی نماز سفر میں مشروع ہے اور یہ کہ یہ اولِ نبوت سے ہی مشروع ہے۔ (۲)

(۲) ''مسلم'' نے ابو مسعود رضی اللہ عنہ سے اور ''ترمذی'' نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام آئے اور آپ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھائی، ''ترمذی'' میں ''عند البیت'' (بیت اللہ کے پاس) کے الفاظ بھی ہیں۔ (۳)

اور عبد الرزاق رحمۃ اللہ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے نماز پڑھائی، رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی اور محمد بن اسحاق رحمۃ اللہ نے ''کتاب المغازي'' میں لکھا ہے کہ امامت کا واقعہ اسی صبح کا ہے، جس کی رات میں نماز فرض کی گئی اور لوگوں نے بھی آپ کے ساتھ نماز پڑھی۔ (۴)

ظاہر ہے کہ یہ امامتِ جبرئیل علیہ السلام، جو بیت اللہ کے پاس ہوئی، مکے ہی میں تو ہے، پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ معراج کا واقعہ مکے ہی میں پیش آیا، اس سے صاف معلوم ہوا کہ جماعت کی نماز مکے میں مشروع ہوئی ہے۔

(۳) مکے میں مشروعیتِ جماعت کی تائید اس آیت سے بھی ہوتی ہے:

﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَّيُدْعَوْنَ اِلَى السُّجُوْدِ فَلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ خَاشِعَةً اَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوْا يُدْعَوْنَ اِلَى السُّجُوْدِ وَهُمْ سَالِمُوْنَ ﴾ (القلم: ۲۹)

---

(۱) فتح الملهم: ۲/۳۷

(۲) شرح مسلم: ۱/۱۸۴

(۳) مسلم: ۱/۱۲۱ و ۱/۲۲۲، الترمذي: ۱/۲۱

(۴) فتح الملهم: ۲/۱۸۹

ترجمہ: جس دن حق تعالیٰ شانہ ساق کی تجلی فرمائیں گے (جو ایک خاص قسم کی تجلی ہوگی) اور لوگ اسی دن سجدے کے لیے بلائے جائیں گے، تو یہ لوگ سجدہ نہ کرسکیں گے، ان کی آنکھیں شرم کے مارے جھکی ہوئی ہوں گی اور ان پر ذلت چھائی ہوئی ہوگی؛ اس لیے کہ یہ لوگ دنیا میں سجدے کی طرف بلائے جاتے تھے، جب کہ صحیح سالم تن درست تھے (پھر بھی سجدہ نہیں کرتے تھے)۔

اس آیت کی من جملہ تفاسیر کے ایک تفسیر ابن مردویہ نے حضرت کعب احبار رضی اللہ عنہ سے نقل کی ہے۔ وہ قسم کھا کر فرماتے ہیں کہ یہ آیت فرض نمازوں کو جماعت سے ایسی جگہ پڑھنے کے بارے میں نازل ہوئی، جہاں اذان ہوتی ہو (یعنی جماعت کی نماز مراد ہے) اور یہ آیت ﴿سورۃ القلم﴾ کی ہے، جو مکی ہے، تو اگر مکے میں جماعت کا حکم نہ ہوا ہوتا، تو اس وقت اس کے نہ کرنے پر وعید کیوں نازل ہوتی؟

اور امام رازی رحمہ اللہ نے اس آیت کی تفسیر یہی کی ہے کہ جو لوگ جماعت کی نماز میں شرکت نہ کرتے تھے، ان کو قیامت میں سجدے کی استطاعت نہ ہوگی اور وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں جماعت میں نہ آنے والے پر وعید بیان کی گئی ہے۔ (۱)

اور حضرت امام ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

**" فالذين لا يستطيعون السجود هم المؤمنون الذين لم يكونوا مصلين أصلا أو لم يكونوا مصلين بجماعة إلا إتقاء كأهل الأهواء من الروافض و غيرهم أو كانوا يسجدون رياءً للناس من غير إخلاص في العمل "(۲)**

ترجمہ: پس ان لوگوں سے مراد، جو سجدہ نہ کرسکیں گے، یا تو وہ مومن ہیں، جو بالکل ہی نماز نہیں پڑھتے تھے یا وہ مومن مراد ہیں، جو جماعت کے ساتھ نماز نہیں پڑھتے تھے؛ مگر صرف ڈر کر جیسے روافض وغیرہ میں سے ہوا پرست لوگ، یا وہ مومن مراد ہیں، جو دکھاوے کے لیے بغیر اخلاص کے نماز پڑھتے تھے۔

---

(۱) التفسير الكبير: ۳۰/۸۵

(۲) التفسير المظهري :۱۰/۴۲

الغرض نماز با جماعت کی مشروعیت مکے ہی میں ہوگئی تھی اور پڑھی بھی جاتی تھی، البتہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایمان لانے سے پہلے چھپ کر گھروں میں یا کسی اور مقام پر صحابہ نماز پڑھتے تھے، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایمان لائے، تو پھر بیت اللہ میں باقاعدہ نماز ہونے لگی، جیسا کہ یہ بات مشہور ہے اور تاریخ کی کتابوں سے معلوم کی جاسکتی ہے۔

اس سے مؤلف کے خیالات واہیہ کا اندازہ خوب خوب ہوگیا اور اس سے مؤلف کی قصور نظری بھی واضح ہوگئی اور یہ ثابت ہوگیا کہ جماعت کے ساتھ نماز کی مشروعیت مکۂ مکرمہ ہی میں ہوگئی تھی۔

## سلف کا اتفاق

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے آگے لکھا ہے:

''تھوڑی دیر کے لیے ہم مان لیتے ہیں کہ آیت مدینے میں نازل ہوئی، تو اس کا شانِ نزول نماز ہی ہے، اس کے متعلق سلف کا اتفاق نہیں، بہت سے اس کو خطبے کے بارے میں مانتے ہیں ـ اس کے بعد ''عین الہدایہ'' سے نقل کیا کہ ـ کافروں نے قرآن کی آواز نہ سننے کے لیے آپس میں کہا کہ قرآن مت سنو اور شور مچاؤ، اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی'' (۱)

میں کہتا ہوں کہ آیت کو مدنی کون کہتا ہے کہ آپ تھوڑی دیر کے لیے اس کو مدنی مانیں اور ہم نے اوپر علامہ عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ کے حوالے سے امام احمد رحمۃ اللہ کا قول نقل کیا تھا، کہ سلف کا اسی پر اجماع ہے کہ یہ آیت قراءت خلف الامام کے بارے میں نازل ہوئی، نیز علامہ عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ نے لکھا تھا کہ اس پر صحابۂ کرام کا اجماع ہے، تو پھر اس کو اتفاقِ سلف نہیں کہا جائے گا؟ رہے بعض لوگ جو اختلاف کرتے ہیں، ان کا اختلاف کرنا اس اجماع کا قادح نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ کسی کسی کا اختلاف جمہور کے اجماع کے بعد کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ دوسرے اس سے استدلال کرنے کے لیے اس پر اجماع ہونا کیا ضروری ہے؟ کہ جب تک سب کا اجماع نہ ہو، استدلال درست نہ ہو؛ بل کہ اس کا ارجح واقوی ہونا کافی ہے؛ لہٰذا اس سے استدلال صحیح ہوگیا

(۱) حدیثِ نماز:۱۰۲

اور یہ ہم حنفیہ نے ہی نہیں ؛بل کہ حضرت ابن مسعود ﷺ نے بھی اس آیت سے قراءت خلف الامام کے انکار پر استدلال کیا ہے۔

چناں چہ جب آپ نے لوگوں کو امام کے ساتھ قرأت کرتے سنا تو بعدِ فراغت فرمایا:

" أما آنَ لكم أن تفقهوا ، أما آنَ لكم أن تعقلوا: ﴿ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَ اَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ﴾ كما أمركم الله'' (۱)

ترجمہ: کیا تمھارے سوچنے سمجھنے کا وقت نہیں آیا کہ جب قرآن پڑھا جائے، تو اس کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو، جیسا کہ اللہ نے حکم فرمایا ہے۔

غرض یہ کوئی قاعدہ نہیں کہ بغیر اجماع کے اس سے استدلال درست نہ ہو اور جو حضرات اس آیت کو خطبے کے بارے میں مانتے ہیں، ان کا جواب ہم نے پہلے لکھ دیا کہ یہ خلافِ تحقیق اور بعید از انصاف ہے اور ''عین الہدایہ'' سے جو نقل کیا کہ یہ آیت کفار کے بارے میں نازل ہوئی، اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ یہ آیت نماز کے سلسلے میں ہے ہی نہیں ؟ کیا ایک آیت کے متعدد شان نزول نہیں ہو سکتے ؟ پھر خود ''عین الہدایہ'' ہی میں اسی موقع پر لکھا ہے کہ یہ عام ہے، جس کی فرماں برداری اہلِ ایمان کو بہ درجۂ اولی لازم پڑی۔ پھر لکھا کہ اہلِ ایمان پر ہر حالت میں اس کی تعلیم واجب ہے اور خاص نماز کی حالت میں اور بھی تاکید کے ساتھ واجب ہے۔ پھر ''تفسیر ابن کثیر'' سے اس کا نماز کے بارے میں ہونا بیان کیا، کہ یہ خاموشی کا حکم فرض نماز کی حالت میں زیادہ تاکید کے ساتھ ہے، جب کہ امام جہر کر رہا ہو۔ (۲)

مگر افسوس کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کو صحیح بات نظر ہی نہیں آتی ، اس کو کیا کیا جائے اور اس کا کسی کے پاس کیا علاج ہے؟

## زبردستی وزیادتی ؟

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے لکھا:

---

(۱) رواه الطبري :٦/١٦١، قال العثماني :ورجاله ثقات فالحديث صحيح بلا غبار ، إعلاء السنن: ۴/۴۴

(۲) عين الهداية :۱/۵۵۰-۵۵۱

''اس آیت سے نماز میں ﴿سُوْرَةِ الفَاتِحَۃ﴾ نہ پڑھنے کی دلیل لینا زبردستی ہی نہیں، زیادتی بھی ہے۔ اس طرح کہ قرآن مجید جن پر نازل ہوا یعنی رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے خود جب ﴿سُوْرَةِ الفَاتِحَۃ﴾ پڑھنے کا حکم دیا اور امت کے طبقۂ اول صحابہ کرام وغیرہ نے پڑھا اور پڑھنے کا فتوی دیا، تو اب ہم کون ہوتے ہیں، اس آیت کی آڑ لے کر مقتدی کو ﴿سُوْرَةِ الفَاتِحَۃ﴾ سے روکنے والے؟''(۱)

غور فرمایئے کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس آیت کو قراءت خلف الامام کے بارے میں ماننے کو زبردستی اور زیادتی قرار دیا ہے، جب کہ جمہور علما اور صحابہ اس کو قرأت خلف الامام کے بارے میں مانتے ہیں، اگر یہ زیادتی وزبردستی ہے، تو ہمیں بہت خوشی ہے کہ اس زبردستی وزیادتی میں ہمارے ساتھ بہت سارے صحابہ، فقہا اور علما ہیں اور خود رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم بھی ہیں؛ چناں چہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے اس آیت کے موافق حکم صادر فرمایا کہ «إِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا» (جب امام پڑھے، تو خاموش رہو۔)

اور جو مؤلف نے کہا کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے اور صحابہ نے اور دیگر علما نے ﴿سُوْرَةِ الفَاتِحَۃ﴾ پڑھا اور پڑھنے کا حکم دیا، تو اس بارے میں گذارش ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے مقتدی کے لیے حکم نہیں دیا؛ بل کہ جب خود کسی صحابی نے حالتِ اقتدا میں پڑھا، تو آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے بادلِ ناخواستہ اجازت عطا فرمائی کہ تم پڑھنا ہی چاہتے ہو، تو پڑھو۔ چناں چہ بعض روایات میں آپ کے یہ الفاظ آئے ہیں، کہ جب کسی نے آپ کے پیچھے قراءت کی، تو آپ نے فرمایا:

« منكم من أحد يقرأ شيئاً من القرآن »(۲)

ترجمہ: کیا تم میں کوئی ہے، جو کچھ قرآن پڑھتا ہو؟

آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے یہ نہیں پوچھا کہ تم سب پڑھتے ہو؟ کیوں کہ آپ نے مقتدی کے لیے کبھی فاتحہ یا غیر فاتحہ کسی بھی چیز کو مشروع ہی نہیں کیا تھا، جب کسی نے پڑھا، تو آپ نے یہ سوال کیا اور پھر مرجوح اباحت واجازت دی۔

---

(۱) حدیثِ نماز:۱۰۲

(۲) الدار قطني:۱/۳۲۰

اور جو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو سوال کیا کہ کیا تم میں سے کوئی امام کے پیچھے پڑھتا ہے؟ یہ اصل قراءت کے بارے میں سوال نہیں تھا؛ بل کہ کسی نے جہر کر دیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جہر کے بارے میں پوچھا اور جہر سے منع کیا۔ یہ بات صحیح نہیں؛ کیوں کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوتا کہ صحابہ قراءت کرتے ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم صرف جہر کے بارے میں سوال کرتے، تو یہ سوال فرماتے کہ کس نے جہر کیا؟ مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو فرماتے ہیں کہ کسی نے قراءت کی یا تم میں سے کوئی قرأت کرتا ہے؟ کیا یہ اس پر صریح دلیل نہیں کہ صحابہ نہیں پڑھتے تھے اور کسی نے پڑھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کراہت ظاہر کرتے ہوئے، استعجاب سے سوال فرمایا کہ کیا کوئی امام کے پیچھے قراءت کرتا ہے؟

اور قراءت خلف الامام کا رواج نہ ہونے پر یہ واقعہ بھی دلالت کرتا ہے کہ رجاء بن حیوۃ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ میں نے حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کے پاس کھڑے ہو کر نماز پڑھی اور میں نے آپ کو امام کے پیچھے قراءت کرتے سنا، جب ہم نماز سے فارغ ہوئے، تو ہم نے کہا: اے ابو الولید! (یہ حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی کنیت ہے) کیا آپ امام کے پیچھے قراءت کرتے ہیں؟ تو فرمایا: تیرا ناس ہو! بغیر قراءت کے نماز نہیں ہوتی۔ (۱)

اس سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ امام کے پیچھے قراءت کرنے کا رواج نہیں تھا؛ ورنہ یہ سوال کیوں ہوتا؟ رہے حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ تو یہ آپ نے اپنے اجتہاد سے سمجھ لیا تھا کہ مقتدی پر بھی قراءت ہے۔

اسی بات کو علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے لکھا:

”ففي هذا الحديث بيان أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم لم يكن يعلم هل يقرء ون وراء ه بشيء أم لا؟ و معلوم أنه لو كانت القراء ة واجبة على المأموم ؛ لكان قد أمرهم بذلك، وأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لايجوز و لو بين ذلك لهم لفعله عامتهم، لم يكن يفعله الواحد والاثنان منهم ولم يكن يحتاج إلى استفهامه ، فهذا دليل على أنه لم يوجب عليهم قراء ة خلفه حال الجهر“(۲)

(۱) مصنف عبد الرزاق: ۱۳۰/۲

(۲) فتاوی شیخ الإسلام ابن تیمیة: ۳۱۶/۲۳

ترجمہ: اس حدیث میں یہ بیان ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یہ نہیں جانتے تھے کہ صحابہ آپ کے پیچھے پڑھتے ہیں یا نہیں؟ اور یہ بات معلوم ہے کہ اگر مقتدی پر قراءت واجب ہوتی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو اس کا حکم دیتے؛ کیوں کہ وقتِ ضرورت بیان کرنے میں تاخیر جائز نہیں اور اگر آپ نے اس کو بیان کیا ہوتا، تو تمام صحابہ اس پر عمل بھی کرتے اور صرف ایک دو حضرات عمل نہ کرتے اور نہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کے بارے میں پوچھنے کی ضرورت ہوتی، پس یہ دلیل ہے اس کی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جہر کی حالت میں اپنے پیچھے قراءت کو واجب نہیں کیا تھا۔

الغرض مؤلف کا دعوی کہ صحابہ اور دیگر فقہا وائمہ سب ہی امام کے پیچھے پڑھنے کے قائل ہیں، بلا دلیل، دعوی ہی دعوی ہے! اب غور کرلیں کہ اس آیت کو فاتحہ خلف الامام سے منع کرنے کے بارے میں ماننا زیادتی وزبردستی ہے، یا نہ ماننا؟

اور مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے جو یہ کہا کہ ہم کون ہوتے ہیں فاتحہ پڑھنے سے روکنے والے؟ تو بے شک نہ مجھے حق ہے، نہ آپ کو۔ یہ تو اللہ ورسول کا حق ہے اور قرآن وحدیث سے اس سے منع کرنا ثابت ہوگیا۔

## مؤلف کی عجیب زیادتی

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس کے بعد لکھا ہے:

''تاہم زبردستی گھسیٹ گھساٹ کر اس آیتِ کریمہ کو نماز میں آہستہ آواز سے بھی ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ نہ پڑھنے کے بارے میں بیان کرتے ہو، تو اس کے آگے ہی دوسری آیت سے کیوں دامن بچاتے ہو۔ دوسری آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ آہستہ آواز میں صبح وشام کی جہری نمازوں میں ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ پڑھ لیا کرو۔

چناں چہ دوسری آیت میں ارشاد ہے:

﴿وَاذْكُرْ رَّبَّكَ فِيْ نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَّخِيْفَةً وَّدُوْنَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِّنَ الْغَافِلِيْنَ﴾ (الأعراف: آخری رکوع)

ترجمہ: اپنے رب کا ذکر (یعنی ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ آہستہ اپنے جی میں) پڑھ، گڑگڑاتے ہوئے بغیر آواز کے (یعنی آہستہ) صبح (کی نماز میں) اور شام (کی دونوں نمازوں میں) اور نہ ہو جاؤ (﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ سے) غفلت برتنے والوں میں سے۔ (۱)

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کو یاد رکھنا چاہیے کہ آپ کے اس من گھڑت استدلال سے احناف کا استدال باطل نہیں ہو جاتا؛ بل کہ اس پر کوئی داغ بھی نہیں آتا۔ ہاں! مؤلف کی رسائی فہم وقوتِ اجتہاد کتنی عالی ہے؟ یہ البتہ خوب واضح ہو جاتا ہے۔

اس استدلال کے جواب کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ خود مؤلف نے آگے چل کر کہہ دیا کہ یہ آیت اس کے بارے میں نہیں ہے؛ مگر اس کے ساتھ ﴿إذا قرأ القرآن﴾ کو بھی فاتحہ خلف الامام سے غیر متعلق قرار دیا ہے، جس کا جواب اوپر کی سطور سے ہو چکا ہے، البتہ یہاں اتنا میں بھی کہتا ہوں کہ مؤلف کو ذرا سیاقِ کلام کو بھی دیکھنا چاہیے کہ آیا یہ استدلال کسی بھی طرح درست ہو سکتا ہے یا نہیں؟

## دو آیات میں تعارض کا جواب

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے آیت:

﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ (المزمل: ۲۰)

ترجمہ: قرآن میں سے جو آسان ہو، اس کو تم سب پڑھو۔

کو پیش کر کے لکھا ہے:

''یہ آیت عام ہونے کی وجہ سے تنہا، امام کے پیچھے، فرض، سنت، نفل سب کو شامل ہے، اگر خاموش کھڑے رہے، تو اس آیت کی مخالفت ہوتی ہے...... پھر آگے چل کر لکھا کہ...... ''نور الأنوار'' میں ہے کہ دو دلیلوں میں تعارض ہو، تو کسی سے بھی دلیل نہیں دے سکتے، اور مثال میں ان ہی دو آیتوں کو پیش کیا ہے، پھر بھی آپ اس کو ثبوت میں پیش کرتے ہیں، تعجب ہے!'' (۲)

(۱) حدیثِ نماز: ۱۰۳

(۲) حدیثِ نماز: ۱۰۳ - ۱۰۴

اس کا جواب یہ ہے کہ کلامِ باری تعالیٰ میں تعارضِ حقیقی کا پایا جانا محال ہے؛ کیوں کہ تعارضِ کلام سفاہت پر دلالت ہے اور اللہ تعالیٰ سفاہت سے پاک اور منزہ ہیں؛ لہٰذا دونوں آیتوں کو اپنے اپنے مقام ومحل پر رکھنا چاہیے اور یہ اس طرح ہوسکتا ہے کہ ﴿اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ﴾ کو مقتدی کے لیے مانا جائے، جیسا کہ اس کے شانِ نزول سے معلوم ہوتا ہے اور ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ﴾ کو منفرد وامام کے لیے مانا جائے اور یہ محض عقلی احتمال اور کھینچا تانی نہیں؛ بل کہ واقعہ بھی یہی ہے۔ چناں چہ ﴿اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ﴾ کا شانِ نزول اس پر دال ہے کہ یہ آیت مقتدی کے حق میں وارد ہوئی ہے اور دوسری آیت تہجد کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جس کا قصہ یہ ہوا کہ بعض صحابۂ کرام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی خواہش میں رات میں نماز پڑھا کرتے تھے، بعض ان میں سے ایسے تھے کہ انھیں یہ بھی پتہ نہیں چلتا تھا کہ کتنی رات ہوگئی؟ اور وہ پوری پوری رات عبادت میں گزار دیتے تھے؛ حتی کہ پاؤں پر ورم آجاتا اور پھول جاتے، تو اللہ تبارک وتعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ اتنی مشقت برداشت کرنے کی ضرورت نہیں؛ بل کہ جتنا آسانی وسہولت کے ساتھ پڑھ سکو اتنا پڑھو۔ (۱)

تو یہ انفرادی نماز کے بارے میں حکم ہے، کہ اس میں قرآن جس قدر آسانی کے ساتھ ہوسکتا ہے، اس قدر پڑھو؛ لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔

نیز اس دوسری آیت کے غیر مقتدی (امام ومنفرد) کے حق میں ہونے کی تائید اہلِ بلاغت کے بیان کردہ اس قاعدے سے بھی ہوتی ہے کہ لفظِ دال علی الوصف سے اگر کوئی مانع نہ ہو، تو موصوف بالذات ہی مراد ہوا کرتا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اس آیت میں بالاتفاق خطاب ”مصلی“ کو ہے اور ”مصلی“ کا لفظ وصفِ صلاۃ پر دلالت کرتا ہے؛ لہٰذا اس قاعدے کی وجہ سے اس سے مراد وہ ہونا چاہیے، جو اس وصف سے بالذات متصف ہے اور وہ امام یا منفرد ہے، مقتدی نہیں؛ کیوں کہ مقتدی تو امام کی نماز کے ضمن میں اپنی نماز ادا کرتا ہے؛ اسی لیے حدیث سے ثابت ہے کہ امام کا سترہ ہی مقتدیوں کا سترہ ہے۔ چناں چہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ”باب سترة الإمام سترة من خلفه“ میں اس قسم کی احادیث بیان کی ہیں، نیز اگر امام کی نماز فاسد ہوجائے،

(۱) دیکھیے! تفسیر الجلالین:۹/۴۷

تو مقتدیوں کی بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔اس کے علاوہ بہت سے دلائل ایسے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی کی نماز دراصل امام کی نماز سے مستفاد ہے؛اس لیے حدیث میں « الإمام ضامن» آیا ہے۔

علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے ''فصل الخطاب'' میں بڑی تفصیل سے اس مسئلے کی وضاحت فرمائی ہے۔حاصل یہ کہ امام ومنفرد ہی وصفِ صلاۃ سے متصف بالذات ہیں، مقتدی نہیں ؛ لہٰذا یہ خطاب اس قاعدۂ مذکورہ کے تحت امام ومنفرد کو ہوگا،مقتدی کو نہیں۔

حضرت اقدس مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

''نوازشِ ثانی یہ ہے کہ لفظِ دال علی الوصف سے حقائق شناسوں کے نزدیک موصوف بالذات ہی مراد ہوگا۔ ہاں! اگر کوئی قرینۂ صارفہ ہو؛ تو اس وقت موصوف بالعرض بھی مراد لے سکتے ہیں''(۱)

غرض دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں۔رہے صاحبِ ''نور الأنوار'' کہ انھوں نے ان میں تعارض مانا ہے،تو بات یہ ہے کہ صاحبِ ''نور الأنوار'' بھی ان میں حقیقی تعارض کے قائل نہیں اور نہ کوئی ہوسکتا ہے؛ کیوں کہ انھوں نے خود اس سے پہلے یہ وضاحت کی ہے کہ اللہ کے کلام میں حقیقی تعارض کا پایا جانا ناممکن ہے؛ اس لیے کہ یہ عجز پر دلالت کرتا ہے اور اللہ کی ذات اس سے پاک ومنزہ ہے؛ بل کہ تعارض سے مراد ظاہری وصوری تعارض ہے، جو ہمارے ناسخ ومنسوخ کو نہ جاننے کی وجہ سے پیدا ہو رہا ہے۔(۲)

لہٰذا وہ فرماتے ہیں، کہ اس ظاہری تعارض کو ختم کرنے کی صورت یہی ہے کہ ہم حدیثِ رسول کی طرف مراجعت کریں اور حدیث میں یہ ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کی قرأت ہے؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ قراءت کا کام مقتدی کا نہیں ؛ بل کہ امام یا منفرد کا ہے۔

یہ ہے خلاصہ صاحبِ ''نور الأنوار'' کے کلام کا،جس کو ہمارے مؤلف نے خبط کر کے پیش کیا ہے۔اب بتائیے کہ کیا اعتراض ہے؟

---

(۱) توثیق الکلام: ۴۴

(۲) دیکھو! نور الأنوار: ۱۹۷

## ایک شبہ اور جواب

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ ﴿ فَاقْرَءُ وْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ﴾ میں ﴿ سُوْرَةِ الْفَاتِحَةِ ﴾ کو تمام پر واجب قرار دیا ہو اور ﴿ إِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ ﴾ میں ﴿ سُوْرَةِ الْفَاتِحَةِ ﴾ علاوہ سے منع کیا ہو؛ تو کیا عجب ہے اور اس طرح بھی دفعِ تعارض ہو سکتا ہے؟

راقم کہتا ہے کہ یہ صورت کئی وجہ سے فاسد ہے:

**اولاً:** اس لیے کہ اس دوسری آیت کے شانِ نزول سے ظاہر ہے کہ ﴿ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ﴾ سے مطلقاً قرآن جتنا ہو سکے، پڑھنے کا امر فرمایا ہے، ﴿ سُوْرَةِ الْفَاتِحَةِ ﴾ مراد نہیں اور مرادِ متکلم کے خلاف مراد لینا بدیہی البطلان ہے۔

**ثانیاً:** اس لیے کہ اس صورت میں اس آیت کو بعض کے حق میں عام اور بعض کے حق میں خاص کرنا ہوگا؛ کیوں کہ آیت میں غیر مقتدی بھی داخل ہی ہوں گے، تو ان کے لیے ﴿ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ﴾ کو عام رکھنا ہوگا کہ ﴿ سُوْرَةِ الْفَاتِحَةِ ﴾ اور دوسری سورتیں، جو چاہے پڑھو اور مقتدی کے حق میں اس عموم کو ختم کرنا ہوگا؛ کیوں کہ مقتدی کے لیے کوئی بھی ﴿ سُوْرَةِ الْفَاتِحَةِ ﴾ کے علاوہ دیگر سورتیں پڑھنے کا قائل نہیں اور ایک ہی لفظ کو کبھی عام اور کبھی خاص رکھنا خلافِ اصل اور فاسد ہے۔

**ثالثاً:** اس لیے کہ اس صورت میں دونوں آیتوں میں واقع لفظ "القرآن" میں عدول وتصرف کرنا ہوگا؛ کیوں کہ ﴿ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ﴾ میں قرآن کو ﴿ سُوْرَةِ الْفَاتِحَةِ ﴾ کے ساتھ خاص کرنا پڑے گا اور آیت ﴿ إِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ ﴾ میں قرآن کو غیرِ فاتحہ کے ساتھ خاص کرنا ہوگا اور اس میں انصات واستماع کو بھی غیرِ فاتحہ کے ساتھ خاص کرنا ہوگا اور یہ سوائے تجاوز عن الحد اور خواہ مخواہ کھینچا تانی کے کچھ نہیں؛ کیوں کہ قرآن میں ﴿ سُوْرَةِ الْفَاتِحَةِ ﴾؛ تو "ام القرآن" ہے، تو اللہ تبارک وتعالیٰ نے آیت ﴿ إذا قرأ القرآن ﴾ کو اس لیے نازل فرمایا کہ قرآن کی عظمت اور اس کا احترام اور آداب سکھائے جائیں، تو جو قرآن کا اصل تھا، اس کو قرآن سے نکال دیا جائے اور اس کے ساتھ استماع وانصات کا معاملہ نہ کیا جائے، کیا یہ عقل میں بات آتی ہے؟

غرض اس صورت کے تجویز کرنے میں فساد ہی فساد ہے، برخلاف اس کے کہ دونوں آیات کو

اپنے اپنے موقع پر رکھا جائے اور یوں کہا جائے کہ ایک آیت میں مقتدیوں کو حکم ہے، کہ قرآن نہ پڑھو؛ بل کہ خاموش رہو اور سنو اور دوسری آیت میں غیر مقتدی کو حکم ہے کہ جو میسر ہو، اس کو پڑھو، تو نہ تعمیم کی ضرورت، نہ تخصیص کی ضرورت ہے: دونوں اپنے عموم وخصوص پر رہیں گی، اس سے مؤلف کے تمام اعتراضات کا قلعہ بہترین اسلوب پر قمع ہو گیا۔

## مؤلف کی ایک غلط فہمی کا ازالہ

مؤلف ''حدیثِ نماز'' نے لکھا ہے:

''حدیث «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» کو سبھی مانتے ہیں اور دو تہائی مسلمان مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب مانتے ہیں...... اور حنفی مسلک والے بھی واجب ہی مانتے ہیں؛ مگر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ «لا صلاة» میں "لا" نفی ٔ کمال کا ہے، یعنی بغیر سورۂ فاتحہ نماز کامل نہیں ہوتی۔ تو میں کہتا ہوں کہ کامل چھوڑ کر ناقص پڑھنے کی کیا ضرورت ہے؟ امام تو کامل پڑھے اور مقتدی ناقص...... اور ناقص پڑھنے کا کیا وبال ہے؟ وہ اس کتاب کے (ص:۱۴) سے ایک بار پھر ملاحظہ فرمالیجیے۔''(۱)

اس بیان میں مؤلف پر کئی موخذات ہیں:

ایک تو یہ ہے کہ مؤلف کی یہ بات تو صحیح ہے کہ «لا صلاة» والی حدیث صحیح ہے؛ مگر ہمارے نزدیک اس کے ساتھ اسی حدیث میں لفظِ «فصاعدا» بھی صحیح طور پر ثابت ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں «إلا أن يكون وراء الإمام» کا استثنا بھی موقوفاً ومرفوعاً ثابت ہے؛ اس لیے یہ حدیث مقتدی کے حق میں نہیں ہے، امام ومنفرد کے لیے ہے؛ لہٰذا مقتدی سے اس حدیث کا کوئی تعلق نہیں۔

دوسرے یہ کہ مؤلف نے جو یہ کہا، کہ دو تہائی مسلمان مقتدی کے لیے ﴿سُورَةُ الْفَاتِحَةِ﴾ کو واجب مانتے ہیں۔ یہ بالکل غلط ہے۔ وجوب کے قائل تو نہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ہیں، نہ امام احمد رحمہ اللہ ہیں، نہ امام مالک رحمہ اللہ ہیں، حتیٰ کہ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ

(۱) حدیثِ نماز:۱۰۴

کا آخری قول جوان کی کتاب ''الأم'' میں ہے، استحباب ہی کا ہے اور صحابہ کے بارے میں ہم نے ثابت کیا تھا کہ وجوب کے ایک دو ہی قائل تھے، جتنے تھے سب جواز یا زیادہ سے زیادہ استحباب کے قائل تھے، وجوب کے تو بس امام بخاری رحمہ اللہ یا غیر مقلدین اور بعض ہی لوگ قائل ہیں اور امام مالک رحمہ اللہ تو جہری میں پڑھنے کے قائل بھی نہیں، صرف سری میں استحباب کے قائل ہیں اور امام احمد رحمہ اللہ بھی سری میں استحباب یا جواز کے قائل ہیں، اور جہری میں قائل نہیں۔ (اس تفصیل کے حوالے ہم نے پہلے ہی بیان کر دیے ہیں) اور احناف بھی سری میں جواز کے اور جہری میں سکتات میں جواز کے قائل ہیں، جس کی دلیل وہ استثنا ہے، جو بعض احادیث میں آیا ہے؛ مگر نہ پڑھنا ہی افضل ہے؛ کیوں کہ آیت نے مطلقاً روکا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بادلِ ناخواستہ اجازت مرحمت فرمائی ہے۔ اس لیے علامہ کشمیری رحمہ اللہ ''فصل الخطاب'' کے آخری صفحے پر فرماتے ہیں کہ قائلینِ وجوب کو تو اس کو غنیمت جاننا چاہیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواز کے لیے استثنا فرما دیا؛ ورنہ تو اس جواز کی بھی کوئی گنجائش نہیں تھی۔

غرض مؤلف کا یہ دعویٰ کہ دو تہائی مسلمان وجوب کے قائل ہیں، بے دلیل ہے اور واقعے کے خلاف ہے۔

تیسرے یہ کہ مؤلف نے «لا صلاۃ» میں ''لا'' کو احناف کے نزدیک نفیٔ کمال کا بیان کر کے جو کہا کہ ناقص پڑھنے کی کیا ضرورت ہے؟ تو یہ مؤلف کے قصورِ فہم کا نتیجہ ہے اور یہ وہی غلط فہمی ہے، جس کا ہم نے گذشتہ صفحات میں بھی ذکر کیا ہے اور اس کا ازالہ بھی کیا ہے، مؤلف نے اسی غلط فہمی کا دوبارہ شکار ہو کر یہ بات کہی ہے۔ بات یہ ہے کہ احناف جب اس حدیث کو مقتدی کے لیے مانتے ہی نہیں، تو پھر اس کو مقتدی کے حق میں مان کر کمالِ صلاۃ ونقصانِ صلاۃ کی بات نکالنا کیا زبردستی وزیادتی نہیں؟ اور ''لا'' کو احناف لائے نفیٔ کمال جو کہتے ہیں، وہ امام ومنفرد کے لیے کہتے ہیں کہ اگر منفرد یا امام ﴿سُوْرَةِ الفَاتِحَة﴾ نہ پڑھے گا، تو اس کی نماز ناقص ہوگی اور واجب الاعادہ ہوگی، تو یہ رکنیت اور فرضیتِ فاتحہ کا اختلافی مسئلہ ہے، جس پر ہم کلام کر چکے ہیں؛ مگر مؤلف بے سمجھے ہی لکھتے چلے جاتے ہیں اور یہ بھی خبر نہیں رہتی کہ کیا لکھ رہا ہوں۔

غرض اگر امام یا منفرد اس کو نہ پڑھے، تو بے شک اس کی نماز ناقص اور قابلِ گرفت حرکت

ہوگی، مگر مقتدی کو نہ پڑھنا چاہیے؛ کیوں کہ اس کے احکام جدا ہیں۔

## سکتاتِ امام کی بحث

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے حضرت شیخ المشائخ قطب الاقطاب، محدث زماں، فقیہ دوراں مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رَحِمَہُ اللہ کے رسالہ ''سبیل الرشاد'' سے نقل کیا کہ آپ لکھتے ہیں:

''الحاصل جب آپ صَلَّی اللہ عَلَیہِ وَسَلَّم کو قراءت میں منازعت اور ثقل ہوا اور لوگوں کا پڑھنا معلوم ہوا، تو آپ صَلَّی اللہ عَلَیہِ وَسَلَّم نے حکم فرمایا کہ «لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب ؛ فإنه لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب» پس جب اس (﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾) کو اس قدر خصوصیت بالصلاۃ ہے، تو اگر سکتات میں اس کو پڑھ لو، تو رخصت ہے اور یہ قدرِ قلیل آیات ہیں، محلِ ثنا میں ختم ہو سکتی ہیں اور خلطِ امام کی نوبت نہیں آتی''(۱)

راقم عرض کرتا ہے کہ یہ عبارت مؤلف کے مدعا سے کوئی لگاؤ نہیں رکھتی؛ کیوں کہ حضرت گنگوہی رَحِمَہُ اللہ یہاں پر جو بیان فرما رہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ اول تو رسول اللہ صَلَّی اللہ عَلَیہِ وَسَلَّم نے بہ حالتِ اقتدا لوگوں کو قرأت مشروع نہیں فرمائی، بعض صحابہ نے اپنے اجتہاد سے قراءت کرنی شروع کی، تو آپ صَلَّی اللہ عَلَیہِ وَسَلَّم نے دیکھا کہ یہ لوگ امام کے پیچھے پڑھتے ہیں، تو آپ صَلَّی اللہ عَلَیہِ وَسَلَّم نے ﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ کی اس خصوصیت کی وجہ سے کہ یہ امام و منفرد کی نماز میں واجب علی التعیین ہے اور لوگوں کی زبانوں پر بار بار پڑھنے کی وجہ سے چڑھی ہوئی ہے اور آیات بھی قدرِ قلیل ہیں کہ بہ نسبت دوسری سورتوں کے اس میں منازعتِ امام کی نوبت نہیں آتی، مقتدی کے لیے اس کی اجازت و رخصت دی کہ پڑھ لو۔

اس کی پوری تفصیل ہم شروع میں کر چکے ہیں، تو اس سے وجوب کہاں ثابت ہوتا ہے، جب کہ حضرت نے رخصت بیان فرمائی ہے اور پورے رسالے میں یہ ثابت فرمایا کہ نہ پڑھنا ہی اولیٰ و افضل ہے اور یہ صرف اجازت ہے، ﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ کی بعض خصوصیات کی وجہ سے، دوسری سورتوں سے امتیاز کی وجہ سے دی گئی ہے اور پھر یہ سکتات میں اجازت آپ صَلَّی اللہ عَلَیہِ وَسَلَّم نے ہر کس

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۰۵-۱۰۶

ونا کس کے لیے نہیں دی ہے؛ چناں چہ حضرت نے آگے فرمایا کہ یہ سکتات میں مقتدی کو جو اجازت ہے، یہ ان خواص کے لیے ہے، جو سکتاتِ امام کی رعایت بھی کرتے ہوں۔ (۱)

غرض مؤلف کو اس عبارت سے کیا حاصل ہوا، اس میں تو مذہبِ احناف بیان کیا گیا ہے اور سکتات میں پڑھنا نہ مستحب ہے، نہ واجب؛ کیوں کہ خود امام پر سکتہ مستحب یا واجب نہیں، اگر مقتدی پر سکتات میں پڑھنا واجب یا کم از کم مستحب ہوتا، تو امام پر سکتہ کرنا بھی واجب یا مستحب ہوتا۔ لہٰذا یہ صرف جائز ہے اور وہ جائز بھی بہ جوازِ مرجوح ہے۔

## علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور سکتاتِ امام کی بحث

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے سکتاتِ امام اور اس میں مقتدی کی قراءت پر طویل بحث فرمائی ہے اور واضح فرمایا کہ شرعاً سکتے کی بات کوئی شی نہیں، یہاں مناسب ہے کہ ہم اس کو نقل کر دیں؛ چناں چہ آپ نے فرمایا:

”اگر بالفرض جہری نماز میں بھی مقتدی پر قراءت واجب ہو؛ تو دو چیزوں میں سے ایک لازم ہے: یا تو (مقتدی) امام کے ساتھ ساتھ پڑھے گا یا یہ کہ امام پر سکتہ واجب ہوگا؛ تا کہ مقتدی پڑھ لے۔ ہم سکتے کے امام پر واجب نہ ہونے میں علما کا کوئی اختلاف نہیں جانتے اور امام کے ساتھ پڑھنا قرآن وحدیث سے ممنوع ومنہی عنہ ہے، بس ثابت ہوا کہ مقتدی پر امام کے ساتھ بھی قراءت واجب نہیں ہے (بل کہ جائز بھی نہیں ہے) بل کہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ حالتِ جہر میں مقتدی پر اگر قراءت مستحب بھی ہوتی، تو امام کے لیے سکتہ مستحب ہوتا اور یہاں پر علما کے نزدیک امام کے لیے سکتہ مستحب بھی نہیں۔ یہی امام مالک، ابو حنیفہ اور امام احمد رحمہم اللہ وغیر ہم کا مذہب ہے اور ان حضراتِ ائمہ کی حجت ودلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مقتدیوں کے پڑھنے کی غرض سے سکوت نہیں فرماتے تھے اور کسی نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ نقل نہیں کیا؛ بل کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ”صحیح بخاری“ میں تکبیر کے بعد سکوت

(۱) سبیل الرشاد: ۲۰

دعائے استفتاح (ثنا) کے لیے ثابت ہوا ہے اور ''سنن'' میں ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو سکتے ہوتے تھے: ایک قرأت سے پہلے، ایک قراءت کے بعد اور یہ سکتہ بہت لطیف (تھوڑا) ہوتا تھا؛ تاکہ فصل ہوجائے، جس میں قراءتِ فاتحہ کی گنجائش نہیں۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ یہ دوسرا سکتہ ﴿سُوْرَةِ الْفَاتِحَة﴾ کے بعد ہوتا تھا (تاکہ ﴿سُوْرَةِ الْفَاتِحَة﴾ اور دوسری سورت میں فصل ہوجائے) اور کسی نے (علما یا صحابہ میں سے) یہ نہیں کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تین سکتے ہوتے تھے، یا چار سکتے ہوتے تھے۔ جس نے یہ کہا، اس نے ایسا قول کہا، جس کو مسلمین میں سے کسی نے نقل نہیں کیا اور جو سکتہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ﴿ولا الضآلین﴾ کے بعد مروی و منقول ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آیتوں پر سکتہ ہوتا ہے اور اس جیسے ٹھہرنے کو سکتہ نہیں کہتے ...... اور یہ معلوم ہے کہ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایسا سکتہ فرماتے کہ جس میں قراءتِ فاتحہ کی جاسکے، تو البتہ یہ ان چیزوں میں سے ہوتا کہ اس کی نقل پر ہمتیں کمر بستہ ہوجاتیں، پس جب کسی نے نقل نہیں کیا، تو معلوم ہوا کہ ایسا سکتہ نہیں تھا- اس کے بعد سکتے کی حدیث، جس میں دو سکتے آئے ہیں، اس کے بارے میں فرمایا کہ - یہ سکتہ سکتۂ یسیر تھا، جس کو سکتے میں شمار نہیں کرتے؛ اسی بنا پر حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے اس کا انکار فرمایا...... اور یہ معلوم ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو ہی سکتے فرمائے تھے: ایک طویل، دوسرا ہر حالت میں قصیر، جو قراءتِ فاتحہ کی گنجائش نہیں رکھتا۔ (اور اول ثنا کے لیے تھا، جیسا کہ ''بخاری'' میں ہے) نیز اگر صحابۂ کرام سب کے سب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے سکتۂ اولیٰ یا سکتۂ ثانیہ میں فاتحہ کی قراءت کرتے تھے، تو اس کی نقل پر ہمتیں کمر بستہ ہوجاتیں۔ پس کیا حال ہے جب کہ کسی ایک صحابی سے بھی یہ منقول نہیں کہ صحابہ سکتۂ ثانیہ میں فاتحہ پڑھتے تھے، اس کے علاوہ اگر یہ مشروع ہوتا، تو صحابہ اس کے جاننے کے زیادہ حق دار تھے۔ پس معلوم ہوا کہ یہ بدعت ہے''(۱)

(۱) فتاوی ابن تیمیة: ۲۳/۲۷۶-۲۷۹

غرض یہ بات معلوم ہوئی کہ سکتے میں پڑھنا کوئی شرعی حکم نہیں، زیادہ سے زیادہ اگر قراءت کرنا مخلِ استماع و باعثِ منازعت نہ ہو، تو جائز کہا جا سکتا ہے، جیسا کہ علامہ محدث رشید احمد صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا ہے؛ ورنہ وجوب کا قول قرآن وحدیث سے ثابت نہیں؛ بل کہ بدعت ہے، جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے لکھا ہے۔

## حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی اصلاح کی

یہاں یہ بات سنتے چلیں کہ علمائے حنفیہ نے نماز میں ﴿سُورَةُ الفَاتِحَة﴾ کے فرض نہ ہونے پر ایک حدیث سے استدلال کیا ہے، جس کو ''حدیثِ مسیء الصلاۃ'' کہتے ہیں؛ یعنی وہ حدیث جس میں ہے کہ ایک شخص نے نماز میں غلطی کی، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اصلاح کی، مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ''بخاری شریف سے اس ''حدیثِ مسیء الصلاۃ'' کو نقل کر کے، احناف کے اس سے استدلال پر اعتراضات کیے ہیں، ہم یہاں مؤلف کے ان اعتراضات کے جوابات دینا چاہتے ہیں؛ لہٰذا اولاً وہ حدیث ملاحظہ کیجیے۔

ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے، پھر ایک آدمی مسجد میں داخل ہوا اور نماز پڑھ کر اس نے آپ کو سلام کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا اور فرمایا کہ جا اور نماز پڑھ؛ کیوں کہ تو نے نماز نہیں پڑھی (کیوں کہ ان صاحب نے نماز میں کچھ غلطیاں کی تھیں) چناں چہ وہ شخص گیا اور دوبارہ نماز پڑھ کر آیا اور سلام پیش کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر اس سے وہی کہا، ایسا ہی تین مرتبہ ہوا، تو اس نے کہا کہ اس ذات کی قسم! جس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا ہے، میں اس سے اچھی نماز نہیں پڑھ سکتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی مجھے تعلیم فرمائیے! تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو تعلیم فرمائی اور کہا:

> '' إذا قمت إلى الصلوة فكبّر ثم اقرأ ما تيسَّر معك من القرآنِ ثم اركَع حتى تطمئن راكعاً ثمّ ارفَع حتى تعتدل قائماً ثم اسجُد حتى تطمئن ساجداً ثم ارفَع حتى تطمئن جالساً و افعل في صلاتك كلها''(۱)

---

(۱) البخاري:۱/۱۰۵ ، مسلم:۱/۱۷۰

ترجمہ: جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو، تو تکبیر کہو، اس کے بعد جتنا قرآن تم کو یاد ہو، اس کو پڑھو، پھر رکوع کرو، یہاں تک کہ رکوع میں اطمینان ہو جائے، پھر سر اٹھاؤ یہاں تک کہ سیدھے کھڑے ہو جاؤ، پھر سجدہ کرو، یہاں تک کہ سجدے میں اطمینان ہو جائے، پھر سر اٹھاؤ، یہاں تک کہ اطمینان سے بیٹھ جاؤ اور اپنی پوری نماز میں اسی طرح کرو۔

اس حدیث کے بارے میں علمائے حنفیہ کہتے ہیں کہ چوں کہ اس حدیث میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام امور نماز کا ذکر نہیں کیا ہے؛ بل کہ صرف فرائض وارکان کا ذکر کیا ہے؛ اس لیے اس میں جو باتیں مذکور ہیں، وہ فرض ہوں گی اور جو مذکور نہیں ہیں، وہ غیر فرض ہوں گی، خواہ وہ واجب کے درجے کی ہوں یا سنت و مستحب درجے کی اور چوں کہ اس حدیث میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ پڑھنے کا حکم نہیں دیا؛ اس لیے ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ پڑھنا واجب ہے، فرض نہیں۔

یہاں یہ بات ذہن نشیں کر لینی بھی ضروری ہے کہ احناف نے اس حدیث سے فرائض وارکان کا اثبات نہیں کیا ہے، اسی طرح یہ بھی نہیں کہ جو کچھ اس حدیث میں وارد ہے، اس کو احناف فرض کہتے ہیں؛ بل کہ اس حدیث سے جو استدلال تھا، وہ صرف اتنا کہ مقامِ تعلیم میں فرائض کو بیان کرنا ضروری ہے، اس میں فاتحہ کا ذکر نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ یہ فرض نہیں، یہ استدلال نہیں تھا کہ اگر یہاں فاتحہ کا ذکر ہوتا؛ تو وہ فرض ہوتا، ہرگز ایسا نہیں۔ اسی طرح اگر اس میں مستحبات کا ذکر ہوتا، یا سنن کا بیان ہوتا، تو اس کو فرض نہ کہا جاتا؛ کیوں کہ مقامِ تعلیم میں فرض نہ بیان کرنا، تو ممکن نہیں؛ مگر مستحبات کا مقامِ تعلیم میں بیان کرنا صحیح ہے۔

اس تفصیل کے بعد اب ملاحظہ کیجیے کہ حنفیہ کے اس استدلال پر مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے کچھ اعتراضات کیے ہیں، ہم ان کا ایک ایک کر کے اس جگہ جواب دیں گے۔

## مؤلف کی نافہمیوں کا جواب

اس سے پہلے کہ ہم ان کے اعتراضات کا جواب دیں، یہ بھی سن لیجیے کہ علمائے احناف اس

حدیث سے مقتدی کے حق میں کچھ اخذ نہیں کرتے؛ کیوں کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس شخص کو جو تعلیم فرمائی، یہ اقتدا کی حالت کے متعلق نہیں؛ بل کہ حالتِ انفراد کے بارے میں ہے؛ لہٰذا حنفیہ اس حدیث کو منفرد کے لیے مانتے ہیں؛ لہٰذا مؤلف کا اس موقع پر اس حدیث کو پیش کرنا بالکل لغو اور کوتاہ فہمی کا نتیجہ ہے۔

اس کے بعد مؤلف کے اعتراضات اور ان کے جوابات سنیے:

(۱) مؤلف نے لکھا ہے کہ اس حدیث میں ہاتھ باندھنے کا ذکر نہیں ہے۔ مالکی ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھتے ہیں، آپ ان کو غلط بتاتے ہیں ......وہ حضراتِ مالکیہ اگر آ کر کہیں کہ اس حدیث میں قیام وتکبیر کا ذکر ہے، ہاتھ باندھنے کا ذکر نہیں ہے، تو آپ اس کا جواب یہی دیں گے کہ دوسری صحیح حدیثوں سے اس کا ثبوت ہے۔ (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤلف کو اتنی بھی خبر نہیں کہ نماز میں ہاتھ باندھنا فرض ہے یا صرف سنت؟ اگر ہم اس کو فرض کہتے، تو ہم پر آپ یہ اعتراض وارد کر سکتے تھے؛ لیکن ہم تو ہاتھ باندھنے کو فرض تو کیا؛ بل کہ واجب بھی نہیں کہتے، سنت کہتے ہیں اور ہم نے اوپر بتا ہی دیا کہ یہ مقامِ تعلیم ہے، جس میں فرائض اور ارکان کا بیان ہونا تو ضروری ہے، سنت اور مستحب چیزوں کا ہونا ضروری نہیں، حتی کہ واجبات کا بیان نہ ہونے میں بھی مضائقہ نہیں، تو اگر یہ مالکی حضرات (آپ کی تحریک پر، ورنہ اس قدر بے حقیقت سوال کوئی عقل مند نہیں کرے گا) ہم سے پوچھنے لگیں کہ اس حدیث میں تو ہاتھ باندھنے کا ذکر نہیں ہے اور یہ مقامِ تعلیم ہے، تو ہم یہ جواب دیں گے کہ ہاں یہ مقامِ تعلیم ہے اور مقامِ تعلیم میں فرائض کا بیان نہ ہونا تو درست نہیں، سنن کا بیان نہ ہونا صحیح ہے؛ لہٰذا یہاں سنن بیان نہیں کیے، دوسری جگہ بیان فرمائے گئے ہیں، مزید یہ بھی سن لیں کہ مؤلف کا یہ اعتراض خود ہی ہمارا ایک جواب ہے، کہ چوں کہ اس میں ہاتھ باندھنے کا ذکر نہیں، اس لیے ہاتھ باندھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں۔ (فافہم)

(۲) مؤلف نے دوسرا اعتراض یہ کیا کہ اس میں تو رکوع میں جاتے وقت، سجدے میں جاتے اٹھتے وقت، ''اللہ اکبر'' کہنے کا ذکر نہیں اور رکوع وسجدے اور قومے کی دعائیں نہیں ہیں،

(۱) ملخص از حدیث نماز: ۱۰۷

تو کیا اس کے بغیر رکوع سجدہ کر سکتے ہیں؟ تو آپ کا جواب یہ ہوگا کہ نہیں کر سکتے؛ کیوں کہ دوسری حدیثوں میں اس کا ذکر ہے، اس طرح ''جو آسان ہے پڑھ لو'' کا صحیح طریقہ دوسری ٹھوس اور مضبوط حدیثوں میں ﴿سُوْرَۃ الفَاتِحَۃ﴾ کے ساتھ بتایا گیا ہے۔

اس کا بھی جواب یہی ہے کہ ان مذکورہ چیزوں کو حنفیہ ضروری اور فرض کہتے ہی نہیں اور نہ کوئی اور امام ان کو ضروری وفرض کہتا ہے، تو پھر ہم پر یہ اعتراض کرنا لغو اور خامِ خیالی اور خوش فہمی کے علاوہ کچھ نہیں۔

رہا مؤلف کا یہ کہنا کہ ''جو آسان ہے پڑھ لو'' کا صحیح طریقہ دوسری حدیثوں میں آیا ہے کہ ﴿سُوْرَۃ الفَاتِحَۃ﴾ پڑھ لو'' تو راقم کہتا ہے کہ یہ مقتدی کے لیے نہیں اور جو احادیث میں آیا ہے، اس کی ہی وجہ سے ہم بھی کہتے ہیں کہ امام ومنفرد پر ﴿سُوْرَۃ الفَاتِحَۃ﴾ واجب ہے، ہاں فرض اور رکن نہیں مانتے۔

رہا ﴿ما تيسر﴾ کو ﴿سُوْرَۃ الفَاتِحَۃ﴾ پر محمول کرنا یہ تحکم کے سوا کچھ نہیں؛ کیوں خود دوسری حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ﴿ما تيسر﴾ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے ﴿سُوْرَۃ الفَاتِحَۃ﴾ کے علاوہ دیگر سورتوں کو کہا ہے؛ چناں چہ حضرت ابو سعید سے مروی ہے:

« أمرنا – وفي رواية : أمرنا نبينا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم – أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر »(۱)

تَرْجَمَۃ: ہمیں حکم دیا گیا کہ ہم ﴿سُوْرَۃ الفَاتِحَۃ﴾ اور جو آسان ہو اس کو پڑھیں۔

یہاں اس حدیث میں ﴿سُوْرَۃ الفَاتِحَۃ﴾ کے بعد دوسری سورت کو ﴿ما تيسر﴾ کہا ہے، معلوم ہوا کہ اللہ کے نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کے نزدیک اس لفظ میں ﴿سُوْرَۃ الفَاتِحَۃ﴾ نہیں؛ بل کہ اس کے بعد کی سورت داخل ہے، اب فرمایئے کہ جس لفظ میں اللہ کے نبی کے نزدیک ایک بات داخل نہیں، اس کو اس میں داخل کرنا اور جو اس میں داخل ہے، اس کو اس سے خارج کرنا کہاں تک روا ہے؟ اور اس کی کیا دلیل ہے؟ کیا یہ بات اللہ کے نبی کے فیصلے کے خلاف نہیں کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم تو ﴿سُوْرَۃ الفَاتِحَۃ﴾ کے علاوہ دوسری سورت کو ﴿ما تيسر﴾ میں داخل کریں اور مؤلف صاحب اسی کو اس سے خارج کریں؟

(۱) أبو داود: ۱/۱۱٦ ، مسند أحمد: ۳/۴۵ ، صحيح ابن حبان: ۵/۹۲

## مؤلف کے تحقیقی جواب کا جائزہ

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس کے بعد حنفیہ کے مذکورہ بالا استدلال کا بہ زعمِ خود تحقیقی جواب دیتے ہوئے علامہ شوکانی رَحِمَهُ اللهُ کی ''نیل الأوطار'' سے نقل کیا:

«یہی حدیث ''مسند أحمد'' و ''سنن أبي داود'' اور ''صحیح ابن حبان'' میں بھی آئی ہے اور اس میں ہے ''ثم اقرأ بأم القرآن» کہ ﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ پڑھو۔ پس درایت و روایت دونوں طرح سے ثابت ہوا کہ ﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ نہ پڑھنے کی دلیل اس حدیث سے قطعی نہیں لے سکتے''(۱)

راقم کہتا ہے کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے یہاں بھی وہی خلط مبحث کیا ہے، جو گذشتہ بھی بار بار کرتے آئے ہیں، مؤلف کو معلوم ہونا چاہیے کہ علامہ شوکانی رَحِمَهُ اللهُ کی یہ بات بھی رکنیتِ فاتحہ کے بارے میں ہے، مقتدی کی قراءت کے بارے میں نہیں ہے؛ لہٰذا اس موقع پر اس کو پیش کرنا ایک علمی خیانت ہے یا جہالت ہے۔

پھر یہ بھی جان لیجیے کہ یہاں حدیث میں ﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ کا ذکر ہو، تو لازم نہیں، کہ وہ فرض ہو؛ کیوں کہ جو کچھ حدیث میں آیا ہے، وہ فرض نہیں ہے؛ اسی لیے پہلے بھی عرض کیا تھا کہ ہمارا حدیث سے جو استدلال تھا، وہ صرف اتنا کہ مقامِ تعلیم میں فرائض کو بیان کرنا ضروری ہے، اس میں فاتحہ کا ذکر نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ یہ فرض نہیں، یہ استدلال نہیں تھا کہ اگر یہاں فاتحہ کا ذکر ہوتا، تو وہ فرض ہوتا؛ چناں چہ اس حدیث میں اطمینان وتعدیلِ ارکان کا بھی ثبوت ہے، یہ ہمارے نزدیک فرض نہیں، واجب ہے۔ اسی طرح ''أبو داود'' وغیرہ کی بعض روایات میں اس حدیث میں تکبیراتِ رکوع وسجود اور تسمیع وتحمید کا بھی ذکر ہے، جو جمہور ائمہ کے یہاں سنن ومستحبات میں سے ہیں۔

اس سے علامہ شوکانی رَحِمَهُ اللهُ کے ان احادیث کو پیش کرنے کا جواب ہوگیا، جس میں ﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ کا ذکر ہے کہ اس کے ہونے سے یہ لازم نہیں کہ یہ فرض ورکن ہو۔ **(هذه نكتة جيدة فاحفظها ؛ تجدها نافعة في مواضع)**

---

(۱) ملخص از حدیثِ نماز: ۱۰۸

# احناف کی دوسری دلیل

حنفیہ اور حنابلہ نے امام کے پیچھے مقتدی پر قراءت نہ ہونے اور قراءت کی جگہ انصات کے فرض ہونے پر دوسری دلیل حدیث سے لی ہے۔

چناں چہ حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطبہ دیا اور سنتیں بیان کیں اور نماز سکھائی، پس آپ نے کہا:

« إِذَا صَلَّيْتُمْ ؛ فَأَقِيمُوْا صُفُوْفَكُمْ ، ثُمَّ لِيَؤُمَّكُمْ أَحَدُكُمْ ، فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوْا وَ إِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوْا ، وَ إِذَا قَالَ: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ﴾ فَقُوْلُوْا: آمِيْنَ »(۱)

ترجمہ: جب تم نماز پڑھو، تو اپنی صفوں کو درست کرلو اور تم میں سے ایک شخص امامت کرے، پس وہ (امام) تکبیر کہے، تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قراءت کرے، تو تم خاموش رہو اور جب وہ ﴿غير المغضوب عليهم و لا الضالين﴾ کہے، تو تم آمین کہو۔

علامہ ابن عبد البر مالکی رحمہ اللہ نے ''الاستذکار'' میں کہا کہ ہم نے یہ حدیث حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہما دونوں سے اس کی اسانید وطرق کے ساتھ ''تمہید'' میں ذکر کی ہے اور امام احمد رحمہ اللہ نے اس حدیث کے الفاظ کو صحیح قرار دیا ہے۔(۲)

علامہ انور شاہ کشمیری اور علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہما اللہ نے فرمایا کہ اس حدیث کی امام احمد، امام اسحاق، ابوبکر بن اثرم، امام مسلم، امام نسائی، ابن جریر، ابو عمر بن عبد البر، ابن حزم، منذری، ابن کثیر، امام ابن تیمیہ، پھر حافظ ابن حجر رحمہم اللہ (في الفتح) اور جمہور مالکیہ اور حنابلہ نے تصحیح کی ہے۔(۳)

جیسا کہ عرض کیا گیا اس حدیث کو امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی ''صحیح'' میں روایت بھی کیا ہے اور اس کی تصحیح بھی کی ہے اور دیگر محدثین نے بھی اس کو صحیح کہا ہے؛ مگر بعض حضرات اس حدیث پر

---

(۱) مسلم: ۱/۱۷۴، أبوداود: ۱/۱۴۰، مسند أحمد: ۴/۴۱۵ ، الدارقطني: ۱/۳۳۰ وغیرہ

(۲) الاستذكار: ۱/۴۶۶

(۳) فصل الخطاب: ۲۷ ، فتح الملهم: ۲/۲۲

یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کے راوی سلیمان التیمی رحمہ اللہ «إذا قرأ فأنصتوا» کی زیادتی میں متفرد ہیں اور ان کا کوئی ساتھی اس میں ان کی تائید و متابعت نہیں کرتا؛ لیکن یہ بات صحیح نہیں، حضرت مولانا محمد یوسف صاحب رحمہ اللہ نے "أماني الأحبار" میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا، کہ سلیمان التیمی رحمہ اللہ کی متابعت دارقطنی، بیہقی و ابن عدی کے پاس عمر بن عامر و سعید بن ابی عروبہ نے کی ہے، پھر سلیمان التیمی رحمہ اللہ خود ثقہ و قابلِ احتجاج بزرگ ہیں، جن کے بارے میں امام شعبہ رحمہ اللہ نے کہا، کہ میں نے ان سے زیادہ سچا کسی کو نہیں دیکھا اور الخلال نے کہا کہ میں نے امام احمد رحمہ اللہ سے پوچھا کہ لوگ کہتے ہیں کہ تیمی نے اس میں خطا کی ہے، تو فرمایا کہ جس نے یہ کہا؛ اس نے سلیمان التیمی رحمہ اللہ پر بہتان باندھا اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ انھوں نے دوسروں کی مخالفت کی ہے؛ بل کہ انھوں نے ایک اضافہ بیان کیا ہے اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ (۱)

اس حدیثِ صحیح میں بھی مقتدی کو مطلقاً انصات کا حکم دیا گیا ہے اور انصات کے معنے خاموش رہنے کے ہیں، اس میں سری قراءت کی بھی نفی ہے؛ کیوں کہ قراءتِ سری کو انصات نہیں کہا جاتا ہے، اس کی تفسیر آیتِ شریفہ کے تحت ہم کر آئے ہیں اور اس میں ﴿سُوْرَۃُ الْفَاتِحَۃ﴾ وغیر فاتحہ سب برابر ہیں؛ کیوں کہ حدیث میں قراءت کے وقت انصات کا حکم ہے اور اگر قراءتِ فاتحہ ہوگی، تو انصات کہاں ہوگا؟

## احناف کی تیسری دلیل

علمائے حنفیہ نے اپنے مسلک پر تیسری دلیل میں یہ حدیث پیش کی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

« إنما جعل الإمام ليؤتم به ، فإذا كبر فكبروا ، و إذا قرأ فأنصتوا ، و إذا قال: " سمع الله لمن حمده " فقولوا : اللّٰهم ربنا لک الحمد» (۲)

---

(۱) أماني الأحبار: ۳/۱۳۶

(۲) النسائي: ۱/۱۰۷، أبو داود: ۱/۸۹، ابن ماجه: ۱/۶۱، مسند أحمد: ۲/۲۴۰، الدارقطني: ۱/۳۲۷

ترجمہ: امام تو بس اس لیے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے؛ لہٰذا جب وہ "اللہ اکبر" کہے، تو تم بھی "اللہ اکبر" کہو اور جب وہ قراءت پڑھے، تو تم خاموش رہو اور جب وہ "سمع الله لمن حمده" کہے، تو تم: "اللّٰهم ربنا لك الحمد" کہو۔

علامہ ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے "الجوهر النقي" میں فرمایا کہ اس حدیث کی ابن حزم اور امام مسلم رحمہما اللہ نے تصحیح کی ہے اور ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے "تمهيد" میں ذکر کیا کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے حضرت ابو موسیٰ و حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما دونوں کی حدیثوں کو صحیح قرار دیا ہے۔ (۱)

اور علامہ بدر الدین العینی رحمہ اللہ نے "نخب الأفكار" میں اور حضرت مولانا یوسف صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ نے "أماني الأحبار" میں اس حدیث پر بڑا طویل اور محکم دلائل کے ساتھ کلام کیا ہے اور اس کو صحیح ثابت کیا ہے؛ نیز اس کے بارہ طرق بالاستیعاب بیان کیے ہیں۔ (۲)

ہمیں یہاں اتنا ہی لکھنا کافی ہے؛ کیوں کہ مؤلف نے بھی اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا ہے، چناں چہ کہتے ہیں کہ ہم اس حدیث کو صحیح تسلیم کرتے ہیں۔ (۳)

## کیا امام کے پیچھے صرف زور سے قراءت منع ہے؟

(۱) اس حدیث کو مؤلف نے صحیح تسلیم کرنے کے باوجود اس سے احناف کے استدلال کو صحیح نہیں تسلیم کیا اور اس پر لکھا کہ اس حدیث میں آہستہ پڑھنے کی اول تو ممانعت نہیں۔ (۴)

مگر مؤلف کا یہ دعویٰ بھی بلا دلیل ہے، جیسا کہ ہم آیت کے تحت بیان کر چکے کہ انصات کے معنی خاموشی اور قطعِ کلام کے ہیں اور امام بیہقی رحمہ اللہ کے استدلال کا جواب بھی ہم دے چکے، وہاں مراجعت کی جائے۔

(۱) الجوهر النقي على سنن البيهقي: ۲/۲۲۴

(۲) نخب الأفكار: ۲/۵۵۰-۵۵۲، أماني الأحبار: ۳/۱۳۵-۱۳۷

(۳) حدیثِ نماز: ۱۱۰

(۴) حدیثِ نماز: ۱۱۰

دوسرے اس حدیث میں «إِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوْا» وغیرہ سے ظاہر ہے کہ مقتدی کو تکبیر بلند آواز سے کہنے کا حکم نہیں؛ بل کہ آہستہ ہی پڑھنے کا حکم ہے، تو اگر قراءتِ امام کے وقت مقتدی کو صرف جہر سے روکنا تھا، تو آپ یہاں بھی یہی فرمادیتے کہ ''جب امام قراءت کرے، تو تم بھی قراءت کرو''، جیسا کہ تکبیر کہنے کا حکم فرمایا اور وہ جہر سے نہیں کہا جاتا، ایسا ہی یہ بھی مراد ہوتا؛ مگر آپ نے لفظِ ''انصات'' استعمال فرمایا، جس سے معلوم ہوا کہ مطلقاً منع کرنا مقصود ہے، جہراً بھی سراً بھی؛ کیوں کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم یوں فرماتے «إِذَا قَرَأَ فَاقْرَءُوْا» تو کوئی بھی اس سے جہر سے قراءت مراد نہ لیتا؛ بل کہ سراً پڑھنا ہی مراد لیتا، تو پھر آپ نے اس سے عدول کیوں فرمایا؟

غرض مؤلف کا یہ کہنا کہ اس میں سری قرأت سے منع نہیں کیا ہے، نہ لغت کے موافق، نہ سیاق وسباق حدیث کے مطابق ہے۔

## چہ فرمود؟

(۲) اس کے بعد مؤلف نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ (انصات کا) حکم عام ہے، جو حکم خاص کو رد نہیں کرسکتا، اس کو بناء العام علی الخاص کہتے ہیں۔ یہ اصولِ احناف کی کتابوں میں موجود ہے اور مقبول بھی ہے۔ یہاں بھی قبول کرنا پڑے گا۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ مؤلف حدیث نماز کو چاہیے کہ پہلے ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ پڑھنے کا حکم مقتدی کے لیے قرآن یا حدیث سے دکھلائیں، پھر قواعدِ احناف بیان فرمائیں۔ جب ایک حکم بھی اس کا ثابت نہیں، تو یہ قاعدہ بیان کرنے سے کیا فائدہ؟

اور «لا صلاة» والی حدیث مقتدی کے لیے ہے ہی نہیں، امام ومنفرد کے لیے ہے، جس کی پوری بحث رسالے کے اوائل میں ہم نے کردی ہے اور «لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب» سے صرف جواز نکلتا ہے اور ہم اس کے قائل ہیں کہ پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں، ہاں! اصل حکم مقتدی کے لیے انصات ہی کا ہے، فاتحہ وغیرہ سب میں یہی حکم ہے اور اس کی مثالیں اور نظیریں قرآن وحدیث میں بے شمار ہیں کہ اصل حکم ایک ہے؛ مگر کسی وجہ سے بعض چیزوں کی رخصت عطا فرمادی ہے، مگر اس سے اصل حکم پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۱۰

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ ''سنن أبي داود'' میں ''باب مسح الحصی في الصلوة'' میں ایک حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «لا تمسح و أنت تصلي ، فإن کنت لا بد فاعلاً ؛ فواحدةً تسوية للحصی» (کنکریاں حالتِ نماز میں چھوؤ مت، اگر ضروری ہی ہو، تو ایک مرتبہ کنکریاں درست کرلو۔ (۱)

اس میں ظاہر ہے کہ جو رخصت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے، یہ کوئی نماز کا حکمِ شرعی نہیں؛ بل کہ ضرورت کی بنا پر بادلِ ناخواستہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر ضروری ہو، تو ایک مرتبہ کنکریاں درست کرلو۔ اگر اس بات کو لے کر کوئی کہنے لگے کہ ایک مرتبہ کنکریاں درست کرنا ضروری ہے، یا مستحب ہے، لہٰذا کرتے رہو اور ہرگز ترک نہ کرو، تو ظاہر ہے کہ سوائے حماقت کے اور کچھ نہیں۔

ہاں! یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی اس طرح کنکریوں کو درست کرلے، تو حدیث سے رخصت ثابت ہے، بالکل اسی طرح زیرِ بحث مسئلے میں بھی ہے، یہاں بناء العام علی الخاص نہیں ہے؛ بل کہ مؤلف کا ''بناء الفاسد علی الفاسد'' ہے، نیز مؤلف کو احناف کا یہ قاعدہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ مطلق اپنے اطلاق پر رہا کرتا ہے، اس کی تخصیص جائز نہیں، اسی طرح عام کی تخصیص ناجائز ہے، جب کہ حکمِ قرآن میں نسخ وتبدیل کو مستلزم ہو اور یہاں ایسا ہی ہے کہ قرآن مطلقاً منع کرتا ہے، تو ہم خبرِ واحد سے اس کی تخصیص کیسے کرسکتے ہیں؟! (فافهم)

احناف کے قواعد بیان کرنے سے پہلے ایک مرتبہ کسی طالبِ علم سے مؤلف کو اس کی مراد اور مطلب سمجھ لینا چاہیے؛ ورنہ خواہ مخواہ قصورِ فہم کا اظہار ہوگا۔

## حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا مسلک

(۳) مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے تیسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ﴿سُورَةُ الفَاتِحَة﴾ پڑھنے کی حدیث کے راوی بھی، اس حدیث کی طرح حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں اور آپ اس حدیث کو روایت کرنے کے باوجود ﴿سُورَةُ الفَاتِحَة﴾ پڑھنے کا فتویٰ دیتے تھے اور خود پڑھتے تھے۔ (۲)

---

(۱) أبو داود: ۱/۱۳۶

(۲) ملخص از حدیثِ نماز: ۱۱۰

راقم کہتا ہے کہ یہ بات بھی مؤلف کی صحیح نہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مطلقاً ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَةِ﴾ پڑھنے کا فتویٰ دیتے، یا اس پر عمل کرتے تھے؛ کیوں کہ آپ صرف سری نمازوں میں پڑھنے کے قائل تھے۔

چناں چہ ''السنن الكبرى للبيهقي'' میں حضرت ذکوان سے مروی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ وحضرت عائشہ رضی اللہ عنہما دونوں سری نماز میں امام کے پیچھے قراءت کا حکم کرتے تھے اور ابو صالح سے روایت ہے کہ یہ دونوں حضرات امام کے پیچھے ظہر وعصر کی پہلی دو رکعت میں فاتحہ اور کچھ قرآن پڑھنے کو فرماتے تھے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آخری دو رکعت میں صرف فاتحہ پڑھا کرتی تھیں۔ (۱)

نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جہری نماز میں قراءت سے منع کرنے کی روایت آپ ہی سے مروی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن ثوبان نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

**«ما كان من صلاة يجهر فيها الامام بالقراء ة ؛ فليس لأحد أن يقرأ معه»** (۲)

ترجمہ: جو نماز کہ امام اس میں جہر کرے، کسی کو اس میں قراءت کی اجازت نہیں۔

یہ حدیث ہم نے اوپر بھی ایک جگہ پیش کی ہے اور وہیں بتایا تھا کہ اس حدیث کو روایت کر کے امام بیہقی رحمہ اللہ نے منکر کہا ہے، مگر عجیب بات یہ ہے کہ اس کی کوئی مضبوط دلیل نہیں پیش کی کہ یہ کیوں منکر ہے؟ جب کہ اس کے تمام راوی ثقہ وقابل اعتبار ہیں اور بہ ظاہر کوئی علت اس میں نہیں ہے۔

تو معلوم ہوا کہ آپ جہری میں قرأت کے قائل نہیں تھے اور «اقرأ بها في نفسک» میں بھی یہ احتمال ہے کہ سری کے لیے بیان فرمایا ہو، یا یہ کہ مراد تدبر و تفکر ہو۔

الحاصل جب راوی روایت کو بیان کرنے کے بعد کوئی تاویل کرے (جو ان کا اجتہاد ہوگا) اور یہ روایت کے خلاف ہو، تو یہ اس کی روایت میں قادح نہیں؛ کیوں کہ یہ ان کا حدیث میں اجتہاد ہے اور احناف کے یہاں (بہ چند قیود) فہمِ راوی معتبر نہیں اور احناف کے اس قاعدے میں

(۱) السنن الكبرى للبيهقي: ۲/۲۴۴

(۲) كتاب القراء ة للبيهقي: ۱۴۴

کہ راوی حدیث کی مخالفت کرے؛ تو یہ روایت میں قادح ہے، راز یہ ہے کہ اس مخالفت سے نسخ کا احتمال آجاتا ہے؛ ورنہ وہ اس کے خلاف کیوں کرتا؛ لیکن جب معلوم ہو جائے کہ یہ مخالفت نہیں؛ بل کہ تاویل ہے، تو پھر یہ قادح نہیں۔ (فافهم)

لہٰذا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اگر اس روایت کے بعد یہ فتویٰ دیا کہ سری میں قراءت کرو اور خود کرتے بھی تھے۔ تو اس تاویل سے کہ منع جہر میں ہے، جیسا کہ عبد الرحمٰن بن ثوبان کی روایت میں عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جہر کی قید منع کے ساتھ ہے اور ہم نے بتایا کہ فہمِ راوی حجت نہیں؛ کیوں کہ بہت سے دیگر صحابہ نے اس کو سری و جہری، فاتحہ و غیر فاتحہ: سب کے حق میں سمجھا ہے اور اس حدیث میں جہر کی قید پر احناف اس لیے عمل نہیں کرتے کہ ہمارے نزدیک نصوص میں مفہومِ مخالف کا اعتبار نہیں؛ لہٰذا حدیثِ انصات قدح سے بالکل سالم ہے۔

## حوالے کے نام پر ایک اور دھوکہ

(۴) مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ایک اعتراض ان الفاظ میں کیا ہے:

''یہ بات ہمارے لیے کتنی پیاری اور آپ کے لیے کتنی سبق آموز ہے! کہ آپ ہی کے مذہب کی کتاب ''شرح وقایہ'' کا ترجمہ اردو بہ نام ''نور الہدایہ/ص: ۱۰۱'' پر اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے'' (۱)

راقم کہتا ہے کہ مؤلف نے یہاں پر صریح دھوکہ دیا ہے اور اللہ سے بے خوفی اور غفلت عن الآخرت کا مظاہرہ کیا ہے؛ کیوں کہ اصل بات یہ ہے کہ یہاں صاحبِ ''نور الہدایہ'' نے امام ابوداؤد رحمہ اللہ وغیرہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے نقل کیا ہے کہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، اس کے بعد ہی اس کا جواب انھوں نے دیا ہے۔

چناں چہ وہ کہتے ہیں:

''اور نہ التفات کیا گیا اس طرف بعد صحتِ طریق اور اسناد کے'' (۲)

حاصل ان کے کہنے کا یہ ہوا کہ ابوداؤد رحمہ اللہ وغیرہ نے اس کو ضعیف کہا ہے؛ مگر ان کی بات

(۱) حدیثِ نماز: ۱۱۰

(۱) نور الہدایہ: ۱۰۱

کو قبول نہیں کیا گیا؛ کیوں کہ حدیث کا طریق اور اس کی سند صحیح ثابت ہوگئی؛ مگر مؤلف نے دھوکہ دینے کے لیے اس جواب کو نقل نہیں کیا اور کسی کا قول کسی کے سر تھوپ دیا۔ (ما هذا إلا ظلم عظيم وفعل قبيح)

اس سے مؤلف کی سچائی، حق شناسی کا اندازہ لگایئے اور داد دیجیے کہ اہلِ حق ہونے کے عریض دعوے کے ساتھ اس طرح کا علمی دھوکہ!!

## امام ابوداود رحمہ اللہ کی جرح کا جواب

(۵) ایک اعتراض مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے یہ کیا ہے کہ امام ابوداود رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ حدیث: «إذا قرأ فأنصتوا» ایک راوی نے زیادہ کردیا ہے (یعنی حدیث میں یہ نہیں ہے۔)(۱)

راقم کہتا ہے کہ امام ابوداود رحمہ اللہ نے اس روایت کو بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے:

> ''«إذا قرأ فأنصتوا» کی زیادتی غیر محفوظ ہے اور ہمارے نزدیک اس میں وہم ابو خالد کی طرف سے ہے''(۲)

حاصل اس اعتراض و نقد کا یہ ہے کہ ابو خالد اس زیادتی کو ابن عجلان رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں اور ابن عجلان رحمہ اللہ کے دوسرے شاگرد اس زیادتی کو ذکر نہیں کرتے ؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ ابو خالد کا وہم ہے؛ مگر امام ابوداود رحمہ اللہ کا یہ نقد و دعوی صحیح نہیں ؛ کیوں کہ یہ ابو خالد سلیمان بن حبان رحمہ اللہ ہیں، ان سے اصحابِ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے اور اسحاق بن ابراہیم رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت وکیع رحمہ اللہ سے ابو خالد کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا کہ کیا ابو خالد ان لوگوں میں سے ہیں، جن کے بارے میں سوال کیا جائے ؟ یعنی یہ تو اس قدر بڑے ہیں کہ ان کے بارے میں پوچھا نہیں جاسکتا؛ نیز ابن معین، نسائی، ابن المدینی رحمہم اللہ نے ان کی توثیق کی ہے اور ابو ہشام رحمہ اللہ نے ان کو ثقہ اور امین کہا ہے۔(۳)

---

(۱) حدیثِ نماز:۱۱۰

(۲) أبو داود :۱/۸۹

(۳) تهذيب التهذيب : ۴/۱۶۴ ، عمدة القاري :۳/۷۰

پھر ان کی متابعت بھی موجود ہے: امام نسائی و دارقطنی رحمہما اللہ نے اس کو روایت کیا ہے، جس میں ابن عجلان سے ان کے ایک دوسرے شاگرد ابوسعد محمد بن سعد الانصاری رحمہ اللہ نے اس زیادتی کو اس روایت میں بیان کیا ہے۔(۱)

اور یہ ابوسعد محمد بن سعد رحمہ اللہ ثقہ ہیں؛ چناں چہ خود امام نسائی و دارقطنی رحمہما اللہ نے اسی جگہ ''سنن'' میں کہا کہ مخرمی نے ان کو ثقہ کہا اور ''تهذيب التهذيب'' میں ہے کہ عثمان دارمی رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے یحییٰ بن معین سے محمد بن سعد رحمہما اللہ کے بارے میں پوچھا تو کہا کہ ثقہ ہیں اور نسائی نے کہا کہ ثقہ ہیں اور ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔(۲)

اور ''عون المعبود'' میں منذری سے نقل کیا کہ ابوسعد کی یحییٰ بن معین، محمد بن عبداللہ مخرمی اور نسائی رحمہم اللہ نے توثیق کی ہے۔(۳)

اس کے علاوہ اس کی مزید دو متابعات اور ہیں: ایک اسماعیل بن ابان الغنوی نے اور دوسرے ابوسعد محمد بن میسر نے اسماعیل کی متابعت ''سنن الدار قطني'' میں اور محمد بن میسر رحمہ اللہ کی متابعت ''الدار قطني'' و ''مسند أحمد'' میں ہے۔(۴)

دارقطنی نے ان دونوں کو ضعیف کہا ہے؛ مگر یہ ظاہر ہے کہ متابعات میں ضعیف راوی کی روایت بھی کھپ جاتی ہے۔

الغرض اولاً تو ابوخالد کے ثقہ ہونے کے بعد ان کی طرف وہم کی نسبت کرنا، دشوار؛ بل کہ غیر صحیح ہے اور پھر جب کہ ان کی متابعات بھی موجود ہیں، تو اس روایت کو غیر محفوظ قرار دینا مقام حیرت ہے؟ اور اگر بالفرض عدمِ متابعت کو تسلیم کرلیں، تو ثقہ کی زیادتی معتبر و مقبول ہوتی ہے، پھر یہ زیادتی غیر محفوظ کیسے ہوسکتی ہے؟

اس کے علاوہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کے قصورِ فہم و قلتِ نظر کو دیکھیے کہ صرف ابوداؤد ہی کی روایت پر اس حدیث کا مدار سمجھ لیا؛ حالاں کہ دوسرے طریق سے ''مسلم شریف'' میں یہ حدیث

---

(۱) سنن النسائي: ۱/ ۱۰۷، الدار قطني: ۱/ ۳۲۸

(۲) تهذيب التهذيب: ۹/ ۱۶۲

(۳) عون المعبود: ۱/ ۲۳۵

(۴) الدار قطني: ۱/ ۳۲۹-۳۳۰، مسند أحمد: ۲/ ۳۷۶

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے موجود ہے، جیسا کہ اوپر پیش کیا جا چکا ہے۔

اس کے بعد مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے جو کچھ کہا ہے کہ جب تک اس حدیث پر امام ابوداؤد رحمہ اللہ کے اعتراض کا جواب نہ دو گے اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے فتوے کو غلط نہیں ٹھہراؤ گے وغیرہ وغیرہ۔ اس کا جواب اوپر کی تفصیل سے واضح ہے اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے اجتہاد کا جواب بھی ہم نے اوپر دے دیا ہے۔

## احناف کی چوتھی دلیل

علمائے حنفیہ کی چوتھی دلیل وہ حدیث ہے، جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«مَنْ صَلّٰی خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِنَّ قِرَاءَ ةَ الْإِمَامِ لَهٗ قِرَاءَ ةٌ»

ترجمہ: جو شخص امام کے پیچھے نماز پڑھے، تو امام کی قرأت ہی اس کی قراءت ہے۔(۱)

اس حدیث کو سفیان ثوری، ابوالاحوص، شعبہ اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت کیا ہے، امام محمد رحمہ اللہ نے ''موطا'' میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے طریق سے مرفوعاً ومسنداً اور اسرائیل کے طریق سے مرسلاً روایت کیا ہے اور ''کتاب الآثار'' میں بھی مسنداً امام صاحب سے روایت کیا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس حدیث کے متن کو حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے مشاہیر میں سے کہا ہے۔(۲)

اور اس کے بعد جو یہ کہا کہ ایک جماعتِ صحابہ سے یہ روایت مختلف طرق سے ہے، جو سب کے سب معلول ہیں، یہ روایت جابر رضی اللہ عنہ کے بارے میں نہیں، دوسرے طرقِ صحابہ کے بارے میں ہے۔

اس حدیث کے تمام رجال ثقہ ہیں، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تو امام ہیں ہی، اس کے بعد آپ

(۱) السنن الكبرى للبيهقي: ۲/۱۶۷، كتاب الآثار: ۱۷، موطا الإمام محمد: ۹۸، مسند أبي حنيفة: ۱۶۷، الدارقطني: ۱/۳۲۵

(۲) التلخيص الحبير: ۱/۸۷

کے شیخ ابوالحسن موسی بن ابی عائشہ کبار تابعین میں سے ہیں اور رجالِ ستہ میں سے ہیں، اسحاق بن منصور رحمہ اللہ نے ابن معین رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ یہ ثقہ ہیں اور ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے اور ابو حاتم رحمہ اللہ نے ان کی روایت کو جو مضطرب کہا ہے، یہ تعنت ہے؛ ورنہ ان کی حدیث صحیح ہے۔ (۱)

اور اس کے بعد حضرت عبد اللہ بن شداد بن الہاد رحمہ اللہ ہیں اور یہ بھی کبارِ تابعین میں سے ہیں، "فتح الباري" میں ہے کہ عبد اللہ رضی اللہ عنہ صغارِ صحابہ میں سے ہیں اور ابن عبد البر رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں پیدا ہوئے، انھوں نے بہت سے کبارِ صحابہ سے روایت کی ہے۔ ابوزرعہ، نسائی، ابن سعد رحمہم اللہ وغیرہ نے ان کو ثقہ کہا ہے۔ (۲)

اس کے بعد حضرت جابر رضی اللہ عنہ صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور عبد اللہ بن شداد رحمہ اللہ کا سماع ولقا حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ممکن ہے؛ کیوں کہ آپ عہدِ رسول میں پیدا ہوئے ہیں اور پھر بہت سے صحابہ سے آپ نے روایت کی ہے: لہٰذا امکانِ لقا کے بعد جمہور کے مسلک پر انقطاع کا دعوی کرنا تعنت ہے، پس روایت متصل اور صحیح ہے؛ چناں چہ علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ سند صحیح ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔ (۳)

اس کے بعد یہ بھی ملاحظہ کریں، کہ اس حدیث کو بعض محدثین جیسے امام بیہقی و دارقطنی رحمہما اللہ وغیرہ نے ضعیف قرار دینے کی کوشش کی ہے؛ مگر صحیح وہی ہے، جو عرض کیا گیا: امام بیہقی ودارقطنی رحمہما اللہ نے لکھا ہے کہ اس حدیث کو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے سوا دوسرے تمام راوی بغیر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے حوالے کے مرسلاً روایت کرتے ہیں؛ یعنی ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس کو موصولاً بیان کرنے میں منفرد ہیں۔ (۴)

مگر یہ بات صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ اس کو موصولاً بیان کرنے میں حضرت سفیان ثوری، شریک، جریر اور ابوالزبیر رحمہم اللہ بھی شریک ہیں۔ علامہ ابن الہمام

---

(۱) تهذيب التهذيب: ۳۱۴/۱۰

(۲) فتح الباري: ۹/۳، التهذيب: ۲۲۲/۵

(۳) عمدة القاري: ۶۸/۳، نخب الأفكار: ۵۵۳/۲

(۴) سنن الدارقطني: ۳۲۵/۱، سنن البيهقي: ۲۲۷/۲

رحمہ اللہ نے ''مسند أحمد بن منیع'' اور ''مسند عبد بن حمید'' سے اس کی متعدد متابعات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

" فهؤلاء سفيان وشريك وجرير وأبو الزهير،فرفعوه بالطرق الصحيحة ، فبطل عدهم فيمن لم يرفعه ، و لو تفرد الثقة وجب قبوله؛ لأن الرفع زيادة، وزيادة الثقة مقبولة، فكيف ولم ينفرد ؟"(۱)

ترجمہ: پس یہ سفیان، شریک، جریر، ابو الزہیر رحمہم اللہ نے اس کو صحیح سندوں کے ساتھ مرفوعاً بیان کیا ہے؛ لہٰذا ان لوگوں کا ان محدثین کو مرفوع بیان نہ کرنے والوں میں شمار کرنا باطل ہو گیا اور اگر ثقہ اس کو تنہا بھی بیان کرتا؛ تب بھی اس کو قبول کرنا واجب ہوتا؛ اس لیے کہ مرفوع بیان کرنا ایک زیادتی ہے اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوا کرتی ہے، جب یہ بات ہے، تو پھر اس کے بیان کرنے میں وہ منفرد نہ ہو تو کیوں نہ مقبول ہوگا؟

اس کے علاوہ اس کی متابعتِ قاصرہ بھی موجود ہے: وہ یہ کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے شیخ بواسطہ یعنی عبداللہ بن شداد رحمہ اللہ کی بھی ابو الزبیر رحمہ اللہ نے رفع میں متابعت کی ہے اور اس کو ابن ابی شیبہ وابونعیم نے اور احمد بن منیع رحمہم اللہ نے اپنی اپنی سند سے بیان کیا ہے۔(۲)

عبد بن حمید رحمہ اللہ کی سند میں ان کے شیخ ابونعیم رحمہ اللہ ہیں، یہ رجالِ جماعت میں سے ہیں اور باقی سند میں سب ثقہ رجالِ ''مسلم'' ہیں۔(۳)

اور ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ کی سند صحیح ہے، جیسا کہ ''الجوهر النقي'' میں ہے، اب رہا امام بیہقی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس کی سند میں حسن بن صالح اور ابو الزبیر رحمہما اللہ کے درمیان جابر الجعفی اور لیث بن ابی سلیم کا واسطہ ہے اور یہ دونوں نا قابلِ احتجاج ہیں؛ تو جواب اس کا یہ ہے کہ ابونعیم رحمہ اللہ نے مالک بن اسماعیل رحمہ اللہ کی لیث اور جابر کو ذکر نہ کرنے میں متابعت کی ہے۔ لہٰذا درمیان میں یہ واسطہ قادح نہیں؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ حسن نے ابو الزبیر

---

(۱) فتح القدير: ۳۴۶/۱

(۲) الجوهر النقي: ۲۲۸/۲ ، قلائد الأزهار: ۵۸/۲

(۳) إعلاء السنن: ۷۱/۴

سے کبھی ان کے واسطے سے سنا ہو اور کبھی بلا واسطہ سنا ہو اور حسن کا ابو الزبیر رحمہ اللہ سے لقا و سماع ممکن ہے، پس اتصال کے لیے امکانِ لقا جمہور کے نزدیک کافی ہے۔ (۱)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس حدیث کو موصولاً بیان کرنے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ منفرد نہیں ہیں؛ بل کہ بڑے بڑے ائمۂ حدیث بھی ان کے ساتھ ہیں اور اگر بالفرض مان لیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس میں تنہا ہیں، تو بھی اس میں کوئی اشکال نہیں؛ کیوں کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ ثقہ امام ہیں اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے، جیسا کہ اس سے قبل بھی کئی دفعہ بیان کیا جا چکا ہے، الغرض اس حدیث سے صاف معلوم ہوا کہ مقتدی کے ذمے قراءت نہیں ہے، امام کا پڑھنا ہی مقتدی کا پڑھنا ہے اور اس حدیث میں امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر یہ حکم مرتب فرمایا ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کی ہے اور جب کسی حکم کو کسی وصف پر مرتب کیا جاتا ہے، تو وہ وصف ہی علتِ حکم ہوتا ہے۔ (۲)

لہٰذا جب بھی اور جو بھی نماز امام کے پیچھے ہوگی، خواہ سری ہو یا جہری، اس میں امام کی قراءت ہی مقتدی کی قراءت ہوگی۔

اس سے ان لوگوں کا قول رد ہو گیا، جو اس کو جہری نماز کے ساتھ خاص کرتے ہیں؛ کیوں کہ اگر صلاۃِ جہری پر حکم کو مرتب کرنا تھا، تو یہ فرما دیتے کہ جب امام جہر کرے، تو امام کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے۔ نیز امام محمد رحمہ اللہ نے ''موطا'' میں اس کو بہ طریقِ اسرائیل مرسلاً بیان کیا ہے، جس میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قرأت کی، تو ایک صحابی نے اس کو اشارہ سے منع کیا، جب نماز سے فارغ ہوئے، تو دونوں میں نزاع ہوا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن لیا، تو فرمایا کہ: «من كان له إمام ، فإن قراء ته له قراء ة» (جس شخص کا امام ہو، اس امام کی قراءت ہی مقتدی کے لیے قرأت ہے) (۳)

---

(۱) دیکھو: الجوهر النقي: ۲/ ۲۲۸

(۲) البيضاوي: ۱/ ۲۱

(۳) موطا الإمام محمد: ۱۰۱

اس حدیث میں ''عصر'' کا لفظ بتا رہا ہے کہ یہ حکم جہری کے ساتھ خاص نہیں؛ بل کہ سرّی کے لیے بھی یہی حکم ہے اور اس حدیث میں آپ ﷺ نے مطلق قرأت کا حکم بیان فرمایا کہ فاتحہ ہو یا غیر فاتحہ، کوئی بھی مقتدی کے ذمے نہیں ہے، اس کو غیر فاتحہ کے ساتھ خاص کرنا تحکم محض ہے۔

## شبہ اور جواب

بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے صرف اتنا معلوم ہوا، کہ اگر مقتدی نہ پڑھے، تو امام کی قراءت کافی ہوجائے گی، اس سے وجوب کی تو نفی ہوگئی؛ مگر استحباب کی نفی نہیں ہوئی؛ لہٰذا ﴿سُوْرَةِ الْفَاتِحَة﴾ پڑھنا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا شانِ ورود بتاتا ہے کہ یہاں محض یہ بیان کرنا مقصود نہیں، کہ مقتدی کے لیے ﴿سُوْرَةِ الْفَاتِحَة﴾ پڑھنا واجب وضروری نہیں؛ بل کہ اس سے مقصود منع کرنا ہی ہے۔ ہاں موقع کی مناسبت سے آپ ﷺ نے ایسے الفاظ استعمال فرمائے، جس سے بہ ظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ مقصود وجوب کی نفی ہے، چناں چہ ابھی مذکور ہوا کہ آپ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے، (موطا کی مرسل روایت کے مطابق عصر پڑھا رہے تھے) تو کسی نے قراءت کی، تو ایک صحابی نے اس کو اشارہ سے منع کیا، نماز سے فراغت کے بعد اس نے کہا کہ تم مجھے آپ ﷺ کے پیچھے قراءت سے روکتے اور منع کرتے ہو؟ بس دونوں میں نزاع ہوگیا، ''موطا'' کی مرسل روایت میں ہے کہ جس نے روکا تھا، اس نے کہا کہ میں قراءت خلف الامام کو مکروہ سمجھتا ہوں، تو آپ ﷺ نے یہ سن لیا اور پھر اس پڑھنے والے سے فرمایا کہ جو امام کے پیچھے نماز پڑھے، تو امام کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے ان الفاظ سے قراءت خلف الامام کو مکروہ سمجھنے والے اور اس سے منع کرنے والے کی تصدیق فرمائی تھی، تو اس سے خود معلوم ہوا کہ آپ ﷺ بھی اس کو مکروہ وناپسند فرماتے تھے اور یہ الفاظ جو محض وجوب نفی پر دلالت کرتے ہیں، یہ آپ ﷺ نے اس لیے فرمائے تھے، کہ وہ پڑھنے والا شخص یہ سمجھ رہا تھا کہ امام کے پیچھے بھی قراءت ہے، تو آپ ﷺ نے اس کے گمان کو رد کرنے کے

لیے فرمایا نہیں، اس کے ذمے قراءت نہیں ہے، امام کا پڑھنا ہی اس کے لیے کافی ہے۔

اس کی نظیر قرآن کی آیت ہے:

﴿ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ (البقرة: ۱۵۸)

ترجمہ: جو شخص حج یا عمرہ کرنے آئے، تو اس پر صفا و مروہ کا طواف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

حالاں کہ یہ بات مسلم ہے کہ صفا اور مروہ کی سعی اور طواف واجب ولازم ہے اور یہاں یہ کہا جارہا ہے کہ ان کے طواف میں کوئی حرج نہیں، جس سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا طواف محض جائز ہے، واجب وفرض نہیں۔ یہی سوال حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے حضرت عروہ نے کیا تھا، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب ارشاد فرمایا کہ یہ آیت انصار کے بارے میں نازل ہوئی، جو اسلام لانے کے بعد طوافِ صفا و مروہ میں حرج سمجھتے تھے، تو اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ اس میں کوئی گناہ نہیں۔(۱)

چناں چہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے جب عاصم نے سوال فرمایا، کہ کیا آپ لوگ سعی بین الصفا والمروہ کو مکروہ سمجھتے تھے؟ تو فرمایا: ہاں! اس لیے کہ وہ شعائرِ جاہلیت میں سے تھے، یہاں تک کہ اللہ نے ﴿ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ والی آیت نازل فرمائی۔(۲)

تو جس طرح یہاں خصوصیتِ مقام کی وجہ سے فرض و واجب کو ﴿لاَ جُنَاحَ﴾ سے بیان فرمایا، اسی طرح حدیث میں اقتضائے مقام کی وجہ سے نہی ومنع کو کافی ہونے سے تعبیر فرمایا ہے؛ لہٰذا اس سے احناف کا مسلک بالکل واضح ہے۔

## افادہ

راقم کہتا ہے کہ اگر غور کیا جائے، تو اس حدیث سے خود نہی نکلتی ہے: تقریر اس کی یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے «من صلى خلف الإمام» کو شرط بنایا، اس کے بعد اس کی جزا کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حذف فرمادیا اور اس کی جگہ اس کی علت میں «فإن قراء ته له

---

(۱) البخاري: ۲۲۲/۱

(۲) البخاري: ۲۲۳/۱

قراء ة» بیان فرمایا ہے؛ ورنہ یہ جملہ: «فإن قراء ته له قراء ة» ، «من صلی خلف الإمام» کی جزا بن نہیں سکتا، لامحالہ جزا کو محذوف ماننا پڑے گا اور وہ ہے: "من صلی خلف الإمام فلا یقرأ " (یعنی جو امام کے پیچھے نماز پڑھے وہ قراءت نہ کرے) اس کے بعد اس کی علت بیان فرمائی کہ "کیوں کہ امام کی قراءت ہی مقتدی کی قراءت ہے"؛ اس لیے نہ پڑھے، تو یہاں کافی ہونے کی بات ہے ہی نہیں؛ بل کہ حکم تو "فلا یقرأ" کا ہے کہ نہ پڑھو اور اس طرح کا حذف کرنا کلام میں شائع وذائع ہے۔

چناں چہ کسی شاعر کا شعر ہے:

ومن یک أمسی بالمدینة رحله فإني و قیار بها لغریب

ترجمہ: جس شخص کا گھر مدینے میں ہو (تو اس کا حال بہتر ہوتا ہے) اور میرے گھوڑے قیار کا حال برا ہے؛ کیوں کہ میں اور قیار تو مسافر ہیں۔

اس شعر میں "ومن یک" کی جزا "حسنت حاله و أساء ت حالتي وحالة قیار" محذوف ہے، پھر آگے "فإني" سے اس جزا کی علت بیان کی ہے، ایسا ہی حدیث میں ہے۔ (فافهم)

اور "فلا یقرأ" کی تقدیر کا قرینہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمان وارشاد قراءت خلف الامام کو مکروہ سمجھنے والے اور اس سے منع کرنے والے کی تصدیق وتائید میں بیان فرمایا ہے؛ لہٰذا اس کے مناسب یہی تقدیر ہے، اور «فإن قراء ة الإمام له قراء ة» اس تقدیر کے خلاف نہیں؛ کیوں کہ یہ جیسا کہ مذکور ہوا خصوصیتِ مقام کی وجہ سے ہے، چناں چہ اس تقدیر کی تائید دوسری حدیث سے ہوتی ہے: وہ یہ کہ "کتاب القراء ة" میں بیہقی رحمہ اللہ نے حضرت یحییٰ بن عبد اللہ بن سالم اور حضرت یزید بن عیاض رحمہما اللہ سے صاف یہی الفاظ روایت کیے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

«من کان منکم له إمام فائتمّ به فلا یقرأ معه ، فإنّ قراء ته له قراء ة»(۱)

---

(۱) کتاب القراء ة للبیهقي:۲۰۸

ترجمہ: تم میں سے جس کا امام ہو، جس کی وہ اقتدا کرتا ہے، وہ اس کے ساتھ قرأت نہ کرے؛ کیوں کہ امام کی قراءت ہی اس کی قراءت ہے۔

اس میں مراد بالکل واضح ہے۔ بیہقی رحمہ اللہ نے اس کے راوی یحییٰ بن عبداللہ رحمہ اللہ کے بارے میں "فیه نظر" لکھا اور یزید بن عیاض کے بارے میں لکھا ہے کہ تمام ہی محدثین نے اس پر جرح کی ہے۔ صاحبِ "إعلاء السنن" نے اس کا جواب دیا کہ یحییٰ رجالِ "مسلم" میں سے ہیں، نسائی نے ان کی توثیق کی اور مستقیم الحدیث کہا اور دارقطنی نے بھی ثقہ کہا۔ (۱)

اور یزید رحمہ اللہ کی یحییٰ رحمہ اللہ نے متابعت کی ہے، پس جب مرسل کی دوسرے طریق سے تائید ہوئی، تو قوی ہوگیا اور باقی راوی سب ثقہ ہیں۔ (۲)

نیز دارقطنی وبیہقی نے امام شعبی رحمہ اللہ سے مرسلاً روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «لا قراءة خلف الإمام» (یعنی امام کے پیچھے کوئی قراءت نہیں۔) (۳)

یہ حدیث مرسل ہے، دارقطنی نے اس کو موصولاً بھی ذکر کیا ہے؛ مگر اس پر ضعف کا حکم لگایا ہے اور کہا کہ مرسل جو اول مذکور ہوا ہے، اس موصول سے زیادہ صحیح ہے۔

اور ہمارے یہاں اول تو مراسیل حجت ہیں اور شعبی رحمہ اللہ کے مراسیل کے بارے میں احمد وعجلی رحمہما اللہ نے فرمایا کہ شعبی کے مراسیل صحیح ہوتے ہیں، یہ حدیث صحیح کا ہی ارسال کرتے ہیں اور اس کے ایک راوی محمد بن سالم رحمہ اللہ ضعیف ہیں، مگر علامہ سیوطی رحمہ اللہ کی "کشف الأحوال" سے "إعلاء السنن" میں نقل کیا کہ یہ رجالِ "ترمذی" میں سے ہیں اور غیر متہم بالوضع ہیں اور "تهذیب" سے نقل کیا کہ ائمہ ثقات نے ان سے روایت کی ہے۔ (۴)

غرض یہ کہ یہ اگرچہ ضعیف ہے؛ مگر ناقابلِ احتجاج نہیں؛ لہٰذا یہ روایت اعتبار واستشہاد میں ہر طرح مقبول ہوئی۔ اس روایت کی اس ضعیف موصول روایت سے بھی تائید ہوگئی، تو کیوں نہ قابلِ

---

(۱) التهذيب : ۱۱/۲۴۰

(۲) إعلاء السنن:۴/۸۶

(۳) الدارقطني: ۱/۳۳۰، كتاب القراءة: ۱۸۸۱

(۴) إعلاء السنن :۴/۸۲-۸۳

احتجاج ہو؟

رہا یہ کہ امام شعبی رحمہ اللہ کا فتویٰ ہے کہ امام کے پیچھے ظہر اور عصر کی اول دو رکعتوں میں فاتحہ اور دوسری سورت پڑھو اور آخری دو رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھو۔(۱)

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے امام شعبی رحمہ اللہ نے «لا قراءة خلف الإمام» کو جہری نمازوں پر محمول کیا ہو، ظہر اور عصر میں سری ہونے کی بنا پر اجازت یا حکم دیا ہو؛ لہٰذا فتویٰ اور حدیث میں تعارض نہیں اور کوئی راوی حدیث بیان کر کے کسی تاویل سے اس کے خلاف حکم یا عمل کرے، تو احناف کے نزدیک یہ بات روایت میں قادح نہیں ہے اور ان کی تاویل ہم پر لازم نہیں ہے۔

اس شبہے کا ایک دوسرا جواب صاحبِ ''إعلاء السنن'' نے یہ دیا ہے کہ احناف کا قاعدہ اس وقت ہے، جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ فتویٰ روایت کے بعد کا ہے اور اگر فتویٰ روایت سے پہلے کا ہے، تو پھر فتویٰ موجبِ قدح نہیں، نیز کہا کہ ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں ؛ کیوں کہ «لا قراءة» سے ممکن ہے کہ وجوب کی نفی مراد لی ہو اور فتوے میں استحباب مراد ہو۔ پس تاویل کے بعد روایت میں قدح نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم !(۲)

راقم کہتا ہے کہ فتوے میں ظہر وعصر کی قید ہماری تاویل کی ظاہراً تائید کر رہی ہے اور صاحبِ ''إعلاء السنن'' کا پہلا جواب بھی بڑا قیمتی ہے۔(فاحفظه)

الحاصل «من صلی خلف الإمام» میں جزا ''فلا یقرأ'' کا محذوف ہونا مؤید بالقرائن ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اس حدیث سے مقتدی کو سری وجہری دونوں نمازوں میں قرأتِ فاتحہ وغیر فاتحہ سب سے منع کیا گیا ہے اور دوسری روایات کا استثنا محض اباحتِ مرجوحہ ہے، جو اس مطلق منع کا مقابلہ نہیں کر سکتی؛ لہٰذا نہ پڑھنا ہی منشائے حدیث ہے، ہاں کوئی پڑھ لے تو حرج کچھ نہیں، جائز ہے۔

## ضعف وارسال کی بحث

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس حدیث «من کان له إمام... الخ» پر ضعف وارسال کا

(۱) کتاب القراءة: ۱۰۵

(۲) إعلاء السنن: ۴/۸۴

حکم لگایا اور اس حدیث کو صحیح حدیث کے مقابل ہونے کی وجہ سے نا قابلِ قبول قرار دیا۔(۱)

مگر مؤلف نے اس ضعف وارسال کی وجہ و دلیل بیان نہیں کی، تو بلا دلیل کسی کا حکم کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے؟ ہم نے اوپر علامہ ابن الہمام وامام ابن منیع وعلامہ عینی رحمہم اللہ کے اقوال اس حدیث کے سلسلے میں بیان کیے تھے، کہ یہ حدیث صحیح اور علی شرط الشیخین ہے، تو ہم مؤلف کی بات کو کیسے مان لیں، جب کہ مؤلف نے اس کے ضعف وارسال کی کوئی دلیل نہیں دی؟ کیا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ضعیف ہیں، جس کی وجہ سے حدیث میں ضعف آیا، یا اور کوئی راوی ہیں؟ جن کے تراجم اوپر مذکور ہوئے یا اور کوئی وجہِ ضعف ہے اور مرسل ہے، تو کیوں ہے؟ جب کہ اس کی سند متصل ہے، ہاں ایک طریق ''موطا'' میں مرسل بھی ہے؛ مگر اس کے مرسل ہونے سے تمام طرق کا مرسل ہونا لازم نہیں آتا، پھر کس دلیل سے مؤلف نے ارسال کا حکم لگایا؟

بات یہ ہے کہ یہ دراصل امام بخاری اور امام بیہقی رحمہما اللہ کی تقلید میں مؤلف نے حکم لگایا ہے، اگرچہ بے دلیل ہونے کی وجہ سے جواب دہی کی ہمیں ضرورت نہ تھی؛ تاہم کسی کو ان حضرات کے کلام سے غلط فہمی نہ ہو؛ اس لیے اس کا جواب ہم یہاں بعون اللہ تعالی لکھتے ہیں۔

امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ''سنن'' میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے طریق سے اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد فرمایا، کہ موسیٰ بن ابی عائشہ سے سوائے ابو حنیفہ اور حسن بن عمارہ رحمہما اللہ کے کسی نے اس کو مسنداً بیان نہیں کیا اور ابوحنیفہ اور حسن بن عمارہ رحمہما اللہ دونوں ضعیف ہیں، ان دونوں کے علاوہ ابوالحسن موسیٰ بن ابی عائشہ رحمہ اللہ سے روایت کرنے والے سفیان ثوری، ابوالاحوص، شعبہ، اسرائیل، شریک، ابو خالد الدالانی اور سفیان بن عیینہ رحمہم اللہ وغیرہم نے اس حدیث کو مرسلاً بیان کیا ہے اور یہی صواب ہے اور امام بیہقی رحمہ اللہ نے بھی لکھا ہے کہ اس حدیث کو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے سوا سب نے مرسلا روایت کیا ہے۔(۲)

حاصل اس کا دو اعتراضات ہیں: ایک یہ کہ یہ روایت مرسل ہے، مسند نہیں اور دوسرے یہ کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ ضعیف راوی ہیں اور انھوں نے اپنے وہم کی وجہ سے اس کو مسنداً روایت کر دیا ہے۔

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۰۹

(۲) سنن الدارقطني: ۱/۳۲۵، سنن البيهقي: ۲/۲۲۷

## کیا ابوحنیفہ ضعیف ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے باوجود اس کے کہ بڑے پائے کے محدث اور عالم تھے، یہ بات جوفرمائی کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ضعیف ہیں، بڑی ہی نازیبا حرکت کی، جو ان کی شایانِ شان نہیں تھی، کیا کوئی دارقطنی کی اس بات کو تسلیم کرسکتا ہے؟ وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ جن کی تعریف میں تمام ہی امت کے اکابر اور ائمہ، علما، صلحا، مشائخ وصوفیا رطب اللسان ہیں اور آپ کے گیت گا کر اپنے قلب کو سکون پہنچاتے ہیں اور جن کے علم وفقہ سے ساری دنیا فیض یاب ہورہی ہے اور جنھوں نے ساری عمر دینِ حق کی تدوین وتحقیق میں گزاردی، یہ کیا اسی قابل تھے کہ ان پر ضعف کا حکم لگایا جائے اور ان کو ذلیل ورسوا کرنے کی ناکام وبیہودہ کوشش کی جائے؟

اسی وجہ سے علامہ عینی رحمہ اللہ نے "عمدة القاري" میں غضب ناک لہجے میں لکھا:

"لو تأدب الدارقطني واستحيى ؛ لما تلفظ بهذه اللفظة في حق أبي حنيفة ، فإنه إمام طبق علمه الشرق والغرب"(۱)

ترجمہ: اگر دارقطنی کو ذرا بھی ادب ہوتا اور ذرا بھی شرم وحیا ہوتی، تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی شان میں ایسا لفظ اور کلمہ نہ کہتے؛ کیوں کہ وہ تو امام ہیں، جن کا علم مشرق ومغرب میں پھیلا ہوا ہے۔

پھر آپ کی توثیق کرنے والوں کے نام اور اقوال لکھ کر فرمایا کہ اس سے دارقطنی کا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ پر ظلم کرنا اور ان کا فاسد تعصب ظاہر ہوگیا اور دارقطنی کی، تو ان موثقین حضرات کے مقابلے میں کوئی قدر ومنزلت ہی نہیں کہ یہ ایسے امام پر نقد کرنے لگے، جو ان موثقین سے بھی دین وتقوی اور علم میں مقدم ہیں۔(۲)

یہاں امام صاحب کے وہ سارے مناقب بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، جو اسماء الرجال وتاریخ کی کتابوں میں سنہرے حروف سے لکھے گئے ہیں، یہ تو ساری دنیا جانتی ہے۔ البتہ بہ طور نمونہ بعض اہم اقوال یہاں ذکر کردینا مناسب ہے؛ تاکہ حقیقت واضح ہوجائے۔

---

(۱) عمدة القاري: ۴/۴۴۹

(۲) عمدة القاري: ۴/۴۴۹

(۱) امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ جو فنِ اسماء الرجال کے امام ہیں، انھوں نے فرمایا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ حدیث میں ثقہ و قابلِ اعتماد تھے اور آپ وہی حدیث بیان کرتے تھے، جو حفظ ہوتی اور جو حفظ نہ ہوتی؛ اس کو بیان نہیں کرتے تھے۔ (۱)

(۲) امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں کیا رائے ہے؟ تو فرمایا کہ وہ ثقہ ہیں، میں نے کسی کو ان کی تضعیف کرتے نہیں سنا، یہ شعبہ رحمہ اللہ ہیں، جو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کو لکھتے ہیں کہ آپ حدیث بیان کریں، اس کا ان کو حکم دیتے ہیں اور شعبہ تو ''شعبہ'' ہیں۔ (۲)

(۳) امام علی بن المدینی رحمہ اللہ جو امام بخاری رحمہ اللہ کے استاد ہیں، وہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے سفیان ثوری اور ابن المبارک رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے اور وہ ثقہ تھے، ان میں کوئی خرابی نہیں۔ (۳)

(۴) امام ابن عبد البر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اسماعیل بن داود رحمہ اللہ نے کہا کہ امام ابن المبارک رحمہ اللہ، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی ہر خوبی بیان کرتے اور ان کی توثیق و تعدیل کرتے اور ان کی تعریف فرماتے تھے۔ (۴)

(۵) یزید بن ہارون محدث رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے ایک ہزار آدمیوں سے ملاقات کی اور ان میں سے اکثر سے حدیث کا علم حاصل کیا؛ لیکن پانچ حضرات سے زیادہ علم و فقہ میں اور تقوے میں کسی کو نہیں دیکھا اور ان پانچ میں اول نمبر پر ابو حنیفہ رحمہ اللہ ہیں۔ (۵)

یہ چند اقوال ہیں، جن میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی جلالت و عظمت بڑے بڑے ائمہ حدیث نے بیان کی ہے، اس سلسلے میں ائمہ حدیث و فقہ کے اقوال کا احاطہ کیا جائے، تو ایک ضخیم جلد تیار ہو جائے، جیسا کہ بعض حضرات نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر مستقل کتابیں لکھی ہیں: امام

---

(۱) تهذيب الكمال: ۲۹/۴۲۴، تهذيب التهذيب: ۱۰/۴۰۱

(۲) الانتقاء: ۱۹۷

(۳) الجواهر المضية: ۱/۲۹

(۴) الانتقاء: ۲۰۶

(۵) تاريخ بغداد: ۱۳/۳۶۳

ابن عبدالبر رحمہ اللہ کی کتاب ''الانتقاء في مناقب الائمة الثلاثة الفقهاء''، امام سیوطی رحمہ اللہ کی کتاب ''تبييض الصحيفة''، امام ابن حجر مکی رحمہ اللہ کی کتاب ''الخيرات الحسان'' امام محمد بن یوسف شافعی رحمہ اللہ کی ''عقود الجمان في مناقب النعمان'' اور امام ذہبی رحمہ اللہ کا رسالہ وغیرہ کتابیں دیکھ لیں۔

لہٰذا دارقطنی کا امام صاحب رحمہ اللہ کی تضعیف کرنا باطل ومردود ہے؛ کیوں کہ محدثین کا قاعدہ ہے:

''إن من صحت عدالته و ثبتت في العلم أمانته و بانت ثقته و عنايته بالعلم ؛ لم يلتفت فيه إلى قول أحد إلا أن يأتي في جرحته ببينةٍ عادلةٍ''(۱)

ترجمہ: جس کی عدالت صحیح طور پر ثابت ہو اور علم کے بارے میں اس کی امانت معلوم ہو، اس کی ثقاہت وعلم کے بارے میں اس کی خدمت ظاہر ہو، اس کے بارے میں کسی کا قول بھی قابلِ توجہ نہیں؛ مگر یہ کہ وہ کوئی عادل گواہ لائے۔

جب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی عدالت وثقاہت، امانت ودیانت مسلمات میں سے ہے، تو اس کے خلاف کسی کا لب کشائی کرنا نہایت درجے مکروہ حرکت ہے، جس کی طرف التفات کا بھی سوال نہیں ہوتا۔ مؤرخِ شہیر علامہ ابن خلدون اپنے معرکۃ الآراء ''مقدمے'' میں فرماتے ہیں:

''بعض بغض وعناد رکھنے والے لوگ کہتے ہیں کہ مجتہدین میں سے بعض حدیث کے بارے میں قلیل البضاعت تھے؛ اسی لیے ان کی روایتِ حدیث کم ہو گئی؛ مگر ائمہ کبار کے بارے میں اس اعتقاد کی کوئی گنجائش نہیں؛ کیوں کہ شریعت تو کتاب وسنت ہی سے اخذ کی جاتی ہے اور جو حدیث میں کم سرمایہ رکھنے والا ہو، اس پر یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ وہ اس کی طلب وجستجو میں لگے؛ تا کہ اصولِ صحیحہ سے دین حاصل کرے اور احکام کو ان کے اصل مبلغ سے حاصل کر سکے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے جو روایت کم کی ہے، تو اس کی وجہ روایت

(۱) جامع بيان العلم: ۲/۱۴۹

اور اس کے تحمل کے شرائط میں ان کا سخت ہونا ہے، یہ نہیں کہ انھوں نے عمداً حدیث کی روایت ترک کردی تھی اور حدیث کے علم میں آپ کے کبارِ مجتہدین میں ہونے پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ علما کے درمیان آپ کے مذہب پر اعتماد اور بھروسہ ہے اور رداً و قبولاً اس کا اعتبار کیا جاتا ہے"(۱)

الغرض جس کی امامت ثابت ہو جائے اور جس کی تعریف کرنے والے زیادہ ہوں، تو پھر کسی کی جرح قبول نہیں کی جائے گی؛ بل کہ ایسے کی جرح کرنے والا خود ہی مجروح قرار دیا جائے گا اور اگر کسی کا کسی پر جرح کرنا ہر صورت میں قابلِ لحاظ سمجھا جائے، تو پھر دنیا میں کوئی بھی قابلِ اعتبار راوی و محدث نہ ملے گا؛ کیوں کہ ہر ایک پر کوئی نہ کوئی جرح موجود ہے۔ زیادہ کیا کہا جائے، فن اسماء الرجال کے امام، رأس المحدثین علی بن المدینی رحمہ اللہ سے کون صاحبِ علم ناواقف ہوگا، ان کی جلالت و عظمت، ان کی علمِ حدیث میں مہارت ولیاقت ایک مسلمہ بات ہے؛ مگر عجیب بات یہ ہے کہ ان کو امام عقیلی رحمہ اللہ نے ضعفا میں شامل کیا ہے؛ لیکن یہ جرح اور ان کو ضعیف قرار دینا معتبر نہیں سمجھا گیا؛ بل کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ کو امام عقیلی رحمہ اللہ کی اس حرکت پر "بِئْسَ مَا صَنَعَ" کہنا پڑا اور جب برداشت نہ ہوا؛ تو چیخ کر یہ کہنا پڑا: "أ فَمَا لَکَ عَقْلٌ یا عُقَیْلِي؟ أتدري فِیْمَنْ تَتَکَلَّمُ؟" (اے عقیلی! تمھیں کیا عقل نہیں ہے؟ کیا جانتے نہیں کہ کس کے بارے میں کلام کر رہے ہو؟)(۲)

اسی طرح امام المحدثین و امیر المومنین فی الحدیث سیدنا امام بخاری رحمہ اللہ کی ثقاہت وعظمت کس سے پوشیدہ ہے؟ مگر آپ کے بارے میں ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ میرے والد ابو حاتم اور ابو زرعہ رحمہما اللہ نے ان سے حدیث سنی، پھر ان کی حدیث کو ترک کر دیا تھا، جب کہ محمد بن یحییٰ نیساپوری رحمہ اللہ نے ان کو لکھا تھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کے پاس اس بات کا اظہار کیا کہ قرآن کا تلفظ مخلوق ہے۔(۳)

---

(۱) مقدمة ابن خلدون :۴۴۴

(۲) میزان الاعتدال: ۱۶۹/۵

(۳) الجرح والتعدیل: ۱۹۱/۷

اب فرمایئے کہ کیا عقیلی کے ابن المدینی کو ضعفا میں شامل کر دینے اور ابو حاتم و ابو زرعہ و محمد بن یحییٰ نیسابوری رحمہم اللہ کے امام بخاری رحمۃ اللہ کو ترک کر دینے سے دنیا نے ان حضرات کو ضعیف و نا قابلِ سمجھ کر چھوڑ دیا؟ اگر نہیں تو کیوں؟ معلوم ہوا کہ ہر جرح کا اعتبار نہیں ہوتا، پس یہی حال دار قطنی کی جرح کا بھی ہے، جو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے بارے میں انھوں نے کی ہے؛ لہٰذا ان کی جرح کا کوئی ذرہ برابر بھی اثر نہیں ہوگا، پس امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ ،ثقہ، عادل، ضابط، متقن، سبھی کچھ ہیں، اس میں شک کرنا فنِ اسماء الرجال سے اعتماد کو ہٹانے کے مترادف ہے۔

## ارسال کا جواب

اب رہا امام دار قطنی رحمۃ اللہ کا یہ کہنا کہ اس روایت کو موسیٰ ابن ابی عائشہ رحمۃ اللہ سے روایت کرنے والے بہت سے لوگ ہیں، جنھوں نے اس کو مرسلاً روایت کیا ہے، مسنداً صرف ابو حنیفہ اور حسن بن عمارہ رحمہما اللہ نے روایت کیا۔

مگر یہ بات صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر اس پر کلام کیا ہے؛ کیوں کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے ساتھ اس کو موصولاً بیان کرنے میں حضرت سفیان ثوری، شریک، جریر اور ابو الزبیر رحمہم اللہ بھی شریک ہیں۔ ہم نے وہیں پر علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ کے حوالے سے "مسند احمد بن منیع" اور "مسند عبد بن حمید" سے اس کی متعدد متابعات نقل کی تھیں۔

پس سفیان، شریک و جریر اور ابو الزبیر رحمہم اللہ اس کو مرفوعاً روایت کرنے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی متابعت کر رہے ہیں، پس معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ مسنداً بیان کرنے میں متفرد نہیں ہیں؛ بل کہ اس کی متابعاتِ کاملہ و قاصرہ موجود ہیں اور اگر بالفرض ہم مان لیں کہ امام صاحب اس کی اسناد کرنے میں متفرد ہیں، تو خود محدثین کے قواعد سے ثابت ہے کہ ثقہ کا تفرد اور اس کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ (کما مر مراراً)

تو کیا امام صاحب رحمۃ اللہ ثقہ نہیں ہیں؟ اگر کسی کے نزدیک امام صاحب رحمۃ اللہ اس کی جہالت یا تجاہل کی وجہ سے ثقہ نہ ہوں، تو کیا ہمارے لیے اس جہالت کی اتباع و تقلید لازم ہے؟ کہ ہم آپ کو ضعیف مان کر روایت کو ترک کر دیں؟

اب رہا حسن بن عمارہ رحمۃ اللہ کا ضعف، اس سے ہمیں کیا لینا ہے؟! ہم اس سے احتجاج ہی نہیں کرتے اور پھر جب اتنے ثقات اس کو مسند کرنے میں حسن کے ساتھ ہیں، تو پھر اس ضعف کا انجبار ہو ہی جاتا ہے۔

## حدیثِ مرسل کی مقبولیت

اور اگر اس حدیث کو مرسل ہی مان لیں، جیسا کہ بعض لوگوں کا اصرار ہے، تو بھی اس سے احتجاج میں کوئی اعتراض نہیں؛ کیوں کہ دورِ اول میں مرسل سے احتجاج ہی جمہور کا مسلک رہا ہے اور اگر چہ کہ مرسل کے بارے میں جمہور محدثین کی رائے یہ ہے کہ وہ نا قابلِ اعتبار ہے؛ اسی لیے وہ اس کو مردود کے اقسام میں شمار کرتے ہیں؛ مگر اس سلسلے میں اختلاف پایا جاتا ہے؛ حتی کہ بعض نے یہاں تک کہا ہے کہ مرسل سے احتجاج کا سلسلہ برابر رہا ہے اور سب سے پہلے جنھوں نے اس کو نا قابلِ احتجاج قرار دیا، وہ امام شافعی ہیں۔

امام ابوداود رحمۃ اللہ نے اہلِ مکہ کے نام جو خط لکھا تھا، اس میں وہ فرماتے ہیں:

" أما المراسيل فقدكان يحتج بها العلماء في ما مضى مثل سفيان الثوري ومالک والأوزاعي حتى جاء الشافعي فتكلم فيه وتابعه على ذلک أحمد بن حنبل وغيره"(۱)

اور امام ابن جریر الطبری رحمۃ اللہ نے کہا:

"وأجمع التابعون بأسرهم على قبول المرسل ولم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المئتين، قال ابن عبدالبر: كأنه يعني أن الشافعي أول من رده"(۲)

اگر چہ یہ اجماع کا دعویٰ محلِ نظر ہے، جیسا کہ حافظ نے "النكت على ابن الصلاح" میں اور حافظ سخاوی رحمۃ اللہ نے "فتح المغيث" میں لکھا ہے؛ تاہم اس سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جمہور تابعین کے نزدیک مرسل کو قابلِ احتجاج سمجھا جاتا تھا، مالکیہ نے امام مالک رحمۃ اللہ کا

---

(۱) رسالة أبي داود إلى أهل مكة: ۲۴

(۲) تدريب الراوي: ۱/۱۰۴

مذہب یہی لکھا ہے کہ وہ مرسل کو حجت قرار دیتے تھے۔(۱)

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی مسلک ہے، ابن الصلاح نے فرمایا:

”والاحتجاج به مذهب مالک و أبي حنيفة وأصحابهما رحمهم الله في طائفة“ (۲)

اور امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وقال مالک وأبوحنيفة وأصحابهما وطائفة من العلماء يحتجّ به“(۳)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک اس سلسلے میں یہ ہے:

تابعین اور تبعِ تابعین کے مرسلات مقبول ہیں اور اس کے بعد والوں کے مرسلات قابلِ قبول نہیں؛ الا یہ کہ راوی کی عادت ہو کہ وہ صرف ثقہ سے روایت کرتا ہو، تب اس کی مرسل حدیث قبول کی جاسکتی ہے۔

علامہ ابن الحنبلی رحمہ اللہ ”قفو الأثر“ میں فرماتے ہیں:

”والمختار في التفصيل قبول مرسل الصحابي مطلقاً ومرسل أهل القرن الثاني والثالث عندنا (أي الحنفية) و عند مالک مطلقاً ، و أما مرسل من دون هؤلاء فمقبول عند بعض أصحابنا ، مردود عند آخرين إلا أن يرويَ الثقات مرسلَه كما روَوْا مسندَه ، فإن كان الراوي يرسل عن الثقات وغيرهم فعن أبي بكر الرازي من أصحابنا وأبي الوليد الباجي من المالكية عدم قبول مرسله إتفاقاً“ (۴)

ترجمہ: اس مسئلے کی تفصیل میں مختار قول یہ ہے کہ صحابی کی مرسل حدیث

(۱) التمهيد لابن عبدالبر:۱/۲

(۲) مقدمة ابن الصلاح:۳۱

(۳) إرشاد الطلاب :۱/۱۷۲

(۴) قفو الأثر : ۱/۶۷

مطلقاً اور دوسرے اور تیسرے قرن کی مرسل حدیث (حنفیہ کے نزدیک) قابلِ قبول ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی مطلقاً مقبول ہے اور رہی ان کے بعد والوں کی مرسل حدیثیں، تو وہ ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک مقبول ہیں اور بعض دیگر حضرات کے نزدیک مردود ہیں؛ مگر یہ کہ اس راوی کی مرسل حدیث ثقہ حضرات روایت کریں، جیسے اس کی مسند روایت کرتے ہیں، پس اگر راوی ایسا ہے کہ ثقہ وغیر ثقہ سب سے ارسال کرتا ہو؛ تو ہمارے اصحاب میں سے ابوبکر رازی رحمہ اللہ سے اور مالکیہ میں سے ابوالولید باجی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ بالاتفاق اس کی مرسل حدیث نامقبول ہے۔

امام بزدوی رحمہ اللہ "كنز الأصول إلى معرفة الأصول" میں فرماتے ہیں:

**"وأما إرسال القرن الثاني والثالث فحُجّة عندنا ، و هو فوق المسند ، كذا ذكره عيسى بن أبان..... و أما إرسال من دون هؤلاء فقد اختلف فيه : فقال بعض مشائخنا يُقْبَلُ إرسال كلّ عدل، وقال بعضهم لايُقْبَلُ . أما وجه الأول فما ذكرنا ، و أما الثاني ؛ فلأن الزمان زمان فسق فلا بدّ من البيان إلا أن يرويَ الثقات مرسلَه كما روَوْا مسندَه مثل إرسال محمد بن حسن"(۱)**

اور امام حسام الدین رحمہ اللہ نے فرمایا:

**" فالمُرسل من الصحابي محمول على السماع ، ومن القرن الثاني والثالث على أنه وضح له الأمر واستبان له الإسناد ، و هو فوق المسند ؛ فإن من لم يتّضح له الأمر نسبه إلى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه ؛ لكن هذا ضرب مزية يثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله ، وأما مراسيل من دون هولاء فقد اختلف فيه إلا أن يرويَ الثقات مرسلَه كما روَوْا مسندَه" (۲)**

---

(۱) أصول البزدوي: ۱۷۱-۱۷۳

(۲) منتخب الحسامي مع شرحه النامي: ۱/۱۳۶-۱۳۷

ان عبارات سے مستفاد ہوا کہ احناف کے نزدیک:

(۱) ایک صحابی دوسرے صحابی سے جو حدیث مرسلاً بیان کرے، وہ بہ اتفاق علما مقبول ہے۔

(۲) قرنِ تابعین و تبع تابعین کی مرسل احادیث بھی مطلقاً مقبول اور حجت ہیں۔

(۳) اس کے بعد کے لوگوں کی مرسل حدیث کے بارے میں احناف میں اختلاف ہے: بعض فرماتے ہیں کہ ہر عادل وثقہ کی مرسل حدیث مقبول ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ چوں کہ قرون مشہود لہا بالخیر کے بعد کذب اور فسق پھیلا ہوا تھا؛ لہٰذا بعد کے دور کی مرسل حجت نہ ہوگی۔

(۴) لیکن اگر بعد کے دور کی مرسل حدیث کو ثقات و لائقِ اعتماد محدثین روایت کریں، جس طرح اس راوی کی مسند روایت کو روایت کرتے ہیں، تو وہ بھی بہ اتفاقِ احناف مقبول و حجت ہے۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ بھی مطلقاً مرسل حدیث کو رد نہیں فرماتے؛ بل کہ بعض شرائط کے ساتھ ان کے نزدیک وہ حجت ہے۔ ان شرائط کی تفصیل یہ ہے:

(۱) مرسل کی تقویت کسی مسند حدیث سے ہو۔

(۲) مرسل کی تقویت کسی اور مرسل حدیث سے ہو، جو دوسرے راوی سے آئے۔

(۳) بعض صحابہ کا قول اس مرسل حدیث کے موافق ہو۔

(۴) اکثر اہلِ علم کا قول اس کے موافق ہو۔

امام نووی رحمہ اللہ ''مقدمة شرح مسلم'' میں لکھتے ہیں:

'' و مذهب الشافعي أنه إذا انضمّ إلى المرسل ما يعضده احتجّ به، و ذلک بأن يُروٰی أيضاً مُسنَداً أو مرسلاً من جهة أخرى أو يعمل به بعضُ الصحابة أو أكثر العلماء''(۱)

حافظ ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ نے فرمایا:

''واحتج بالمرسل أبوحنيفة وأصحابه ومالک وأصحابه، وكذا الشافعي وأحمد وأصحابهما إذا اعتُضِدَ بمُسْند آخر أو مرسل آخر بمعناه عن آخر، فيَدُلّ على تعدُّد المخرج أو وافقه قول

(۱) مقدمة شرح مسلم: ۱/۱۷

بعض الصحابة أو قال به أكثر أهل العلم"(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام مالک رحمہما اللہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک قرنِ ثانی وثالث کی حدیثِ مرسل تو مطلقاً مقبول ہے اور اس کے بعد کی وہ مرسل بھی مقبول ہے، جس کو ائمہٗ ثقات روایت کریں اور امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک چار شرائط سے (جن کا اوپر ذکر ہوا) مرسل حدیث مقبول ہے اور اسی وجہ سے امام شافعی رحمۃ اللہ نے سعید بن میبّب رحمۃ اللہ کی مراسیل کو مقبول فرمایا ہے، جیسا کہ امام نووی رحمۃ اللہ نے "إرشاد الطلاب" میں اور ابن الصلاح رحمۃ اللہ نے "المقدمة" میں اور امام سیوطی رحمۃ اللہ نے "تدريب الراوي" میں اور دیگر حضرات نے بھی لکھا ہے۔(۲)

جب حدیث مرسل کے بارے میں معلوم ہوگیا، کہ اس کا کیا مقام ہے، تو اب غور کیجیے کہ زیرِ بحث یہ روایت اگر مرسل ہے، تو مرسل صحابی ہے؛ کیوں کہ ابن عبد البر رحمۃ اللہ وغیرہ نے عبد اللہ بن شداد رضی اللہ عنہ کو مولود فی عہد رسول اللہ قرار دیا ہے اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ نے تصریح کردی کہ عبد اللہ بن شداد بن الہاد رضی اللہ عنہ صغارِ صحابہ میں سے ہیں۔(۳)

اور یہ مرسل دوسرے مرسلِ شعبی سے اور حدیثِ مسند مرفوع صحیح «إذا قرأ فأنصتوا» سے اور عبد اللہ بن عمر وعبد اللہ بن مسعود وغیرہما رضی اللہ عنہما کے فتاویٰ وعمل سے اور آیت پاک ﴿إِذَا قُرِئَ الْقُرْآن.. الخ﴾ سے مؤید ہے؛ لہٰذا ایسی مرسل حدیث تمام ائمہٗ امت وفقہا کے نزدیک حجت ہے، پھر اس سے احتجاج پر احناف کو مطعون کیسے کیا جاسکتا ہے؟ یہ کلام ہم نے علی التنزل کیا ہے؛ ورنہ اوپر معلوم ہوگیا کہ یہ روایت مرسل ہی نہیں؛ بل کہ مسند بھی ہے اور صحیح علی شرط الشیخین ہے۔

اس بحث سے مؤلفِ "حدیثِ نماز" کے باطل دعوے کی قلعی خوب کھل گئی اور معلوم ہوگیا کہ مؤلف نام کے تو اہلِ حدیث ہیں؛ مگر کام ان کا دوسرے لوگوں کی تقلید میں حدیثِ صحیح کو ضعیف اور مسند کو مرسل کہتے چلے جانا ہے۔

---

(۱) التعليق على مقدمة إعلاء السنن لأبي غدة:۱۴۰

(۲) إرشاد الطلاب: ۱/۱۷۱،مقدمة ابن الصلاح :۳۱، تدريب الراوي:۱/۱۰۴

(۳) فتح الباري: ۹/۳

اس تفصیل اور اوپر کی تحقیق کے بعد مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا یہ کہنا اور تاویل کرنا کہ اگر یہ روایت تسلیم کرلیں؛ تو مطلب وہی ہوگا، جو شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے بتایا اور خود امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس روایت میں ہیں، جو قراءت خلف الامام کے قائل ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ بھی اور عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ وغیرہ بھی قائل ہیں۔ (۱)

ایک بے موقع بات ہے۔ہم نے شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ کے فتوے کا جواب اوپر دے دیا ہے،فتوے کے ساتھ ہی اس کو بھی ملاحظہ فرمالیجیے اور امام صاحب رحمہ اللہ کا مذہب کیا ہے؟اس کو بھی ہم بیان کرچکے؛لہٰذا اب مزید کسی تبصرے کی ضرورت نہیں ہے۔

## احناف کی پانچویں دلیل

حنفی مسلک کی پانچویں دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ (ایک مرتبہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جہری نماز سے فارغ ہوکر فرمایا:

« هَلْ قَرَأَ مَعِي أَحَدٌ مِّنْكُمْ آنِفاً؟ »

ترجمہ: کیا تم میں سے کسی نے میرے ساتھ اس وقت قراءت کی؟

ایک شخص نے کہا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ! میں نے کی ہے،آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «ما لي أُنَازَعُ القرآنَ» (یہی تو میں کہتا ہوں کہ مجھ سے قرآن کیوں چھینا جاتا ہے؟) پس لوگوں نے اس کو سنا؛تو جہری نمازوں میں قراءت کرنے سے رک گئے۔ (۲)

اس حدیث کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے کہ اس کا کیا درجہ ہے؟ محدث ابن الملقن نے ''خلاصة البدر المنير'' میں کہا کہ امام بیہقی وحمیدی رحمہما اللہ نے اس کو ضعیف کہا ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے حسن اور امام ابن حبان رحمہ اللہ نے صحیح قرار دیا ہے۔ (۳)

---

(۱) ملخصاً از حدیثِ نماز:۱۰۹

(۲) الترمذي: ۱/۷۱،أبوداود: ۱/۱۲۰،سنن النسائي: ۱/۱۰۶،السنن الكبرى للنسائي: ۱/۳۱۹، مسند أحمد: ۲/۲۸۴،صحيح ابن حبان: ۵/۱۵۷،مصنف عبد الرزاق: ۲/۱۳۵،سنن البيهقي: ۲/۲۲۵،شرح معاني الآثار: ۱/۱۵۸

(۳) خلاصة البدر المنير:۱/۱۱۸

ملا علی القاری رحمہ اللہ نے "المرقاۃ شرح المشکاۃ" میں اس کو نقل کر کے فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام نووی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس حدیث کے ضعیف ہونے پر حفاظ حدیث کا اتفاق ہے، یہ صحیح نہیں۔ (۱)

اس حدیث سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت شارع علیہ السلام کی جانب سے ابتدائی واصولی طور سے مقتدی کے حق میں نہ قراءتِ فاتحہ مشروع ہوئی اور نہ کوئی اور سورت، نہ جہری نمازوں میں، نہ سری میں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بالکل خالی الذہن تھے کہ مقتدی قراءت کرتے ہیں یا نہیں؟ اور جب صحابہ میں سے کسی نے از خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اپنے اجتہاد سے پڑھا؛ کیوں کہ «لا صلاۃ» والی احادیث سے عموم سمجھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز میں الجھن اور خلجان پیدا ہوا؛ کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر مقتدیوں کی حرکات وسکنات روشن ہو جاتی تھیں، حتی کہ قلبی خشوع وخضوع بھی؛ چناں چہ "صحیح بخاری وصحیح مسلم وغیرہ" میں حدیث ہے کہ نبی کریم نے فرمایا صلی اللہ علیہ وسلم :

« فواللہ ما یخفی علي خشوعکم، ولا رکوعکم، وإني لأراکم من وراء ظهري» (۲)

ترجمہ: خدا کی قسم! مجھ پر نہ تمہارا خشوع مخفی ہوتا ہے اور نہ رکوع اور میں تم کو پیچھے سے بھی دیکھتا ہوں۔

الغرض جب کسی شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قرأت کی، تو یہ بات آپ پر روشن وواضح ہو گئی اور اس کا اندازہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہو گیا، لہٰذا آپ نے بعدِ فراغت سوال فرمایا کہ کیا کسی نے قراءت کی؟ جب ایک شخص نے جواب دیا کہ میں نے قراءت کی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناگواری کا اظہار کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ یہی تو میں کہتا ہوں کہ مجھ سے قرآن چھینا کیوں جاتا ہے؟ اس سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ مقتدی کو پڑھنے کا حکم آپ کی جانب سے نہیں دیا گیا تھا، دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ صحابہ کرام بھی امام کے پیچھے قرأت نہیں

(۱) المرقاۃ: ۵۳۶/۲

(۲) البخاري: ۱۰۲/۱، مسلم: ۱۸۰/۱

کرتے تھے؛ بل کہ اتفاق سے ایک صاحب نے پڑھ دیا تھا اور تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اس شخص کے پڑھنے پر آپ نے نکیر کی ہے۔ اس سے علمائے حنفیہ نے یہ اخذ کیا کہ قراءت کرنا مقتدی کا کام و ذمے داری نہیں؛ بل کہ اس کو خاموش رہ کر امام کی قراءت سننا چاہیے۔

## افادۂ راقم

اس حدیث میں سوال کا انداز «هل قرأ معي أحد منكم؟» بتلا رہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہی نہیں تھا کہ کوئی میرے پیچھے قراءت کرتا ہے؛ کیوں کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ "هل" موقعِ استفہام میں استعمال فرمایا ہے اور "هل" وہاں استعمال ہوتا ہے، جہاں مقصود طلبِ تصدیق ہو یعنی نسبتِ تامہ کا ادراک مقصود ہو، جیسے "هَل قَامَ زيدٌ؟ (کیا زید کھڑا ہوا)؟ یہ وہاں استعمال ہوتا ہے، جہاں سائل کو نہ قیام کا علم ہو، نہ قائم (کھڑے ہونے والے) کا علم ہو؛ لہٰذا "هل" کے ذریعے سوال سے دونوں باتوں کا ادراک مقصود و مطلوب ہوتا ہے اور اگر طلبِ تصور مقصود ہو؛ تو "هل" کا استعمال قبیح ہوتا ہے۔ جیسے: "هل عمرًا عرفتَ؟ (کیا تم نے عمرو کو پہچانا؟) اس میں مفعول کی تقدیم نفسِ فعل کے علم کو مقتضی ہے؛ کیوں کہ یہ وہاں بولا جاتا ہے، جہاں پہچاننا تو معلوم ہو؛ مگر کس کو پہچانا یہ معلوم نہ ہو، لہٰذا اس جگہ "هل" کا استعمال قبیح ہے۔ (۱)

جب یہ معلوم ہوگیا، تو اب یہاں غور کیجیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "هل" کا استعمال فرمایا، تو اس سے معلوم ہوگیا کہ آپ کو نفسِ فعل (قرأت) کا علم نہیں تھا، اگر اس کا علم ہوتا، تو پھر "هل" سے استفہام نہ فرماتے۔

اگر یہ شبہ ہو کہ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سوال ہی کیوں فرمایا؟ تو جواب یہ ہے کہ در اصل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تشویش اور خلجان واقع ہوا، جیسا کہ مقتدیوں میں خشوع نہ ہونے اور وضو میں اسباغ نہ ہونے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تشویش ہوتی تھی اور فراست سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کا صرف اندازہ لگایا؛ مگر چوں کہ علم و تصدیق نہ ہوئی تھی، اس لیے آپ نے انکار کے لہجے میں سوال فرمایا کہ کیا تم میں سے کسی نے قرأت کی ہے؟

---

(۱) مختصر المعاني: ۲۱۰-۲۱۱

اس سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ صحابہ کے قرأت کرنے کا آپ کو علم نہ تھا۔ اب مقتدی پر قراءت کو واجب قرار دینے والے حضرات غور کرلیں کہ کیا وجوب کی یہی شان ہوتی ہے؟ جس کا خود شارع علیہ السلام کو بھی علم نہ ہو؟ (إن هذا لشيء عجيب)

نیز آپ نے سوال میں یہ فرمایا: «هل قرأ معي أحد منكم؟» (کیا تم میں سے کسی نے میرے ساتھ قراءت کی ہے؟) یہ نہیں فرمایا کہ ''کیا تم لوگوں نے قرأت کی ہے؟ مخاطب صرف ایک کو بنایا، اگر قراءت مقتدی کے ذمے ہوتی، تو آپ سب کو مخاطب فرماتے؛ کیوں کہ جب ان کے ذمے ہے، تو سبھی پڑھتے ہوں گے، پھر سوال میں ''کوئی'' کہنے کی کیا وجہ ہے؟ الغرض اگر مقتدی کے ذمے قراءت ہوتی، تو سوال ہی کی نوبت کیوں آئی؟ دوسرے یہ بھی قابلِ لحاظ امر ہے کہ آپ کے اس پوچھنے پر اس کا جواب صرف ایک شخص دیتا ہے کہ ہاں یارسول اللہ! میں نے قرأت کی ہے، اگر صحابہ سب کے سب قراءت کرتے تھے، تو پھر سبھی کہتے کہ ہاں! ہم نے قرأت کی ہے اور یہ کہ یہ آپ ہی کے حکم پر ہم قراءت کرتے ہیں۔

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ ''جزء القراءة'' میں امام بخاری رحمہ اللہ نے اس روایت میں «قلنا: نعم!» (ہم نے کہا: ہاں!) روایت کیا ہے۔(۱)

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قراءت کرنے والے بہت تھے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت امام مالک رحمہ اللہ نے ''موطا'' میں، امام محمد رحمہ اللہ نے امام مالک رحمہ اللہ سے ہی ''موطا الإمام محمد'' میں، امام طحاوی رحمہ اللہ نے ''شرح معاني الآثار'' میں، نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ نے اپنی اپنی ''سنن'' میں روایت کی ہے؛ مگر سب نے «قال رجل: نعم» یا «قال رجل: أنا» ہی روایت کیا ہے۔(۲)

اس سے ظاہر ہے کہ ان دونوں کے معنے میں منافات ہے؛ لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ کے الفاظ غیر محفوظ ہیں اور جو ابوداود میں حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ صحابہ نے کہا کہ ہم

---

(۱) جزء القراءة :۱۳

(۲) دیکھیے: موطا الإمام مالک :۲۹، موطا الإمام محمد :۹۸، شرح معاني الآثار :۱۵۸، النسائي : ۱/۱۰۶ ، الترمذي :۱/۴۲ ، ابن ماجه :۱/۶۱

نے یا رسول اللہ!(۱)

تو ممکن ہے یہ واقعہ - واللہ اعلم - حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے واقعے سے پہلے کا ہو، کہ پہلے واقعے میں بعض صحابہ پڑھنے والے تھے، بعض نہیں، جیسا کہ ''ابوداود'' میں ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال فرمایا، تو بعض نے کہا: ہاں۔(۲)

پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناگواری کا اظہار فرمایا اور صرف اباحتِ مرجوحہ عطا فرمائی، تو وہ بعض بھی رک گئے، اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سمجھا کہ اب تو کوئی بھی قراءت نہیں کرتا ہے۔ پھر یہ واقعہ پیش آیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار کے لہجے میں پوچھا کہ کسی نے قراءت کی ہے؟ تو ایک نے جواب دیا کہ میں نے کی ہے اور اس طرح حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی روایت میں صرف ایک آدمی کا پڑھنا آیا ہے اور یہ قصہ ہے۔ اور یہ عمران رضی اللہ عنہ کی حدیث کا قصہ سری نماز کا ہے۔(۳)

غرض اول تو بعض پڑھتے تھے، پھر کوئی کوئی قراءت کرتا تھا، جس کے بعض واقعات احادیث میں مذکور ہیں اور جن روایات میں ''بعض'' کا لفظ نہیں ہے، مطلقاً «قلنا: نعم!» آیا ہے، وہاں بھی سب مراد نہیں اور اس طرح ہوا ہی کرتا ہے کہ بعض کے کام کو ''ہم'' سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ (فافہم)

## مؤلف کا اعتراض اور جواب

اس حدیث کے بارے میں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے کہا:

> ''اس میں بھی آہستہ پڑھنے کی ممانعت نہیں ہے؛ بل کہ امام کو تشویش میں مبتلا کر دے، اُس قراءت کی ممانعت ہے، یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام کو ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ پڑھنے کا حکم دیں اور امام کی دوسری قراءت سننے کی تاکید فرمائیں اور صحابہ کرام ﴿سُوْرَةُ الْفَاتِحَة﴾ بھی چھوڑ دیں، ایسی نافرمانی صحابہ کرام نے ہرگز نہیں کی''(۴)

---

(۱) أبو داود: ۱/۱۱۹

(۲) أبو داود: ۱۱۹

(۳) أبو داود: ۱۲۰

(۴) حدیثِ نماز: ۱۱۱-۱۱۲

راقم کہتا ہے کہ مؤلف کو جب اس حدیث کا کوئی جواب بن نہ پڑا اور دلیلِ لِمی لانے سے عجز وعذر لاحق ہوا، تو دلیلِ اِنی سے اپنے مسلک کی تائید اور حدیث کا جواب دینے کی ناکام کوشش فرمائی ہے۔

حاصل مؤلف کی دلیلِ اِنی کا یہ ہے کہ حضورِ اکرم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے صحابہ کو حکم فرمایا ہے کہ ﴿سُوْرَۃُ الْفَاتِحَۃِ﴾ پڑھو اور یہاں صحابہ اس سے رک جائیں اور آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی نافرمانی کریں، یہ ممکن نہیں۔

اور احناف کا اس حدیث سے جو استدلال ہے، وہ بہ طریقِ دلیلِ لِمی ہے کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے «ما لي أُنازَعُ القرآنَ؟» (مجھ سے قرآن کیوں چھینا جاتا ہے؟) فرمایا اور یہ الفاظ موقعِ مذمت وملامت میں استعمال ہوتے ہیں۔ ''شرح زرقانی'' میں ہے:

''وهو بمعنى التثريب واللوم لمن فعل ذلك''(۱)

تَرْجَمَہ: اس کے معنی، اس کے فاعل پر ملامت اور مذمت کرنے کے ہیں۔

جب آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے قراءت کا سوال فرما کر اس جملے سے امام کے پیچھے مقتدی کے لیے قراءت کی مذمت کی، تو صحابہ میں سے جو بھی قرأت کرنے والے تھے، وہ سب قراءت سے رک گئے۔

حاصل یہ کہ منع کرنا ان کے رکنے کی علت ہے؛ مگر مؤلف نے اس سے اعراض کرتے ہوئے کلام کا طرز بدل کر دلیلِ اِنی بیان کی ہے، وہ یہ کہ صحابۂ کرام چوں کہ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی مخالفت ہرگز نہیں کر سکتے؛ اس لیے ایسا نہیں ہو سکتا کہ صحابہ نے ﴿سُوْرَۃُ الْفَاتِحَۃِ﴾ نہ پڑھی ہو اور ظاہر ہے کہ دلیلِ لِمی میں دلالت قطعی ہوتی ہے اور دلیلِ اِنی میں ظنیت ہوتی ہے۔ اب بتایئے کہ کونسی دلیل اختیار کریں؟

پھر یہ دلیلِ اِنی بھی مخدوش ہے؛ کیوں کہ اس کے ایک مقدمے میں کلام ہے کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ﴿سُوْرَۃُ الْفَاتِحَۃِ﴾ پڑھنے کا صحابہ کو حکم فرمایا۔ پہلے اس مقدمے کو مدلل کریں کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کا حکم فرمایا تھا۔ اور ہم نے پہلے ثابت کر دیا ہے کہ «لا صلاة» والی

---

(۱) شرح الزرقاني: ۱/ ۲۵۸

حدیث مقتدی کے حق میں نہیں ہے اور «لا تفعلوا إلا بأم القرآن» سے بادلِ ناخواستہ اباحتِ مرجوحہ ہی کا ثبوت ہوتا ہے، نہ کہ اس کا حکم۔ اور ابھی اوپر شرحِ حدیث میں ہم نے بتادیا کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی جانب سے ابتدائی اور اصولی طور پر کوئی حکم مشروع ہی نہیں ہوا، حتی کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو اس کے پڑھنے کا علم بھی نہیں تھا؛ ورنہ آپ لفظ ”ھل“ کے ساتھ اس کا استفہام نہ فرماتے۔

غرض یہ کہ پہلے اس مقدمے کو مدلل کریں، پھر یہ کہیں کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حکم فرمایا، تو پھر صحابہ اس کی کیسے مخالفت کر سکتے ہیں؟ جب حکم ہی ثابت نہیں تو یہ کہنا فضول ہے۔

## سوال قرأت کا یا جہر کا؟

رہا مؤلفِ ”حدیثِ نماز“ کا یہ دعوی کہ اس حدیث میں آہستہ پڑھنے کی ممانعت نہیں ہے، تو یہ دعوی بے دلیل ہے؛ کیوں کہ حدیث میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے نفس قراءت کے متعلق سوال فرمایا ہے: «هل قرأ معي أحد منكم؟» (کیا تم میں سے کسی نے میرے ساتھ قراءت کی ہے؟) پھر اسی پر ملامت بھی فرمائی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امام کے پیچھے نفسِ قراءت ہی سے آپ نے ناپسندیدگی ظاہر فرمائی ہے؛ لہٰذا اس سے سراً و جہراً دونوں طرح قراءت سے کراہت ثابت ہوئی۔

اور اگر آپ کا مقصود جہر سے روکنا ہوتا، جیسا کہ مؤلفِ ”حدیثِ نماز“ نے سمجھا ہے، تو پھر نفسِ قراءت کا سوال حرف ”ھل“ کے ذریعے کرنا بے معنی ہوتا؛ کیوں کہ اگر وہ شخص جہری قراءت کرتا اور آپ نے اس کی قرأت سنی ہوتی، تو آپ کو اس کی قرأت کا علم ہو ہی جاتا اور آپ اس کو اس طرح سوال فرماتے کہ کس نے جہر کیا ہے؟ اور پھر تمام صحابہ کے سکوت وانصات کے وقت ایک صحابی جہر کیوں کر کرتے؟

معلوم ہوا کہ یہ شخص سری ہی قراءت کر رہے تھے اور ”بخاری“ کی روایت کے مطابق آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو چوں کہ بہ طور معجزہ صحابہ کا رکوع وخشوع سب معلوم ہو جاتا تھا، لہٰذا آپ کو اس کا اندازہ ہو گیا، تو آپ نے سوال فرمایا اور اس پر نکیر فرمائی۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ قراءت ہی سے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے منع کیا تھا، خواہ سری ہی کیوں نہ ہو اور اگر یہ شخص جہر ہی کر رہا تھا، تب بھی آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے سوال جہر کے متعلق نہیں کیا؛ بل کہ نفس قراءت کے متعلق

سوال کیا تھا اور اس پر نکیر کی تھی، جس سے معلوم ہوا کہ امام کے پیچھے قراءت مشروع چیز نہیں، جیسا کہ اوپر تفصیل گزری اور ہمارا مقصود اسی سے ہے۔

الغرض اس واقعے سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے اصل قراءت ہی سے کراہت کا اظہار فرمایا ہے اور مؤلف کا یہ کہنا کہ ایسی قراءت سے منع کیا ہے، جو باعثِ تشویش ہو، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ منازعتِ قراءت سے منع کیا ہے؛ مگر اس سے پڑھنے کا وجوب کہاں ثابت ہوا؟ صرف یہ معلوم ہوا کہ اگر پڑھنے میں امام سے منازعت کا اندیشہ نہ ہو، تو منع نہیں ہے اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ منع نہیں ہے؛ مگر نا پڑھنا ہی اصل ہے۔

## مقتدی کا قراءت نہ کرنا ہی اصل ہے

اور مقتدی کی قراءت کا اصل نہ ہونا اور اس کے لیے خاموشی و انصات کا اصل ہونا کئی دلائل اور قرائن پر مبنی ہے، یہاں چند پیش کیے جاتے ہیں:

(۱) آیت میں ﴿إِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَ اَنْصِتُوْا﴾ میں سری و جہری ہر طرح کی قراءت سے منع کیا گیا ہے۔

(۲) حدیث «إذا قرأ فأنصتوا» میں بھی یہی صورت ہے۔

(۳) حدیثِ مرسل بہ طرقِ متعددہ «لا قراءة خلف الإمام» میں بھی منع وارد ہے۔

(۴) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت (عند البیہقی) بہ طریقِ محمد بن عبد الرحمٰن بن ثوبان میں جہری میں قراءت سے منع فرمایا ہے اور اس کے شواہد ہیں۔ (۱)

(۵) یہاں اس زیرِ بحث حدیث میں بھی تمام صحابہ کا نہ پڑھنا معلوم ہوتا ہے اور نبی کریم ﷺ کا انکار بھی اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ مقتدی کا قرأت کرنا غیر مشروع و غیر اصل ہے۔

پس معلوم ہوا کہ مقتدی کے لیے اصل نہ پڑھنا ہی ہے اور پڑھنا مباح بہ اباحتِ مرجوحہ ہے، اس سے زیادہ نہیں اور ہم اس کے قائل ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہی مسلک و مذہب ہے۔

---

(۱) دیکھیے: قلائد الأزهار: ۲/۲۰

## بے موقع حوالہ

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس کے بعد حضرت مولانا عبدالحیؒ لکھنوی صاحب رحمہ اللہ کی ''عمدۃ الرعایۃ'' سے ایک عبارت نقل کی ہے، جس کا خلاصہ صرف یہ ہے کہ اس حدیث سے صرف اس قراءت سے منع مفہوم ہوتا ہے، جس سے امام کو تشویش وخلجان ہو، اگر ایسی قراءت نہ ہو؛ بل کہ سری نماز میں سراً اور جہری میں سکتاتِ امام میں پڑھے تو منع نہ ہونا چاہیے اور خود حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ (جو اس حدیث کے راوی ہیں، وہ) سری نماز میں فاتحہ پڑھنے کا فتویٰ دیتے تھے اور پھر حدیث عبادہ بھی جواز کو مقتضی ہے۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کو اس حوالے کے نقل کرنے سے کوئی فائدہ نہیں؛ کیوں کہ مولانا عبدالحیؒ صاحب رحمہ اللہ بھی صرف یہ فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی سری نماز میں قراءت کرلے، یا سکتات میں کرلے، تو جائز ہونا چاہیے اور ہم اس کو اوپر لکھ آئے ہیں اور ہمارے مؤلف صاحب تو مقتدی کے لیے قراءت کو واجب قرار دیتے ہیں، جس کے علامہ عبدالحیؒ لکھنوی رحمہ اللہ قائل نہیں، پھر اس حوالے سے مؤلف کا کیا بنا؟

اور رہا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتوی، تو وہ بھی وجوب پر دلالت نہیں کرتا؛ بل کہ اباحت کو ترجیح دیتا ہے، یا زیادہ سے زیادہ استحباب پر دلالت کرتا ہے۔ (۲)

اور پھر مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کی دیانت دیکھیے کہ مولانا لکھنوی کی ایک ایسی عبارت، جس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی کو امام کے پیچھے قراءت کرنا جائز ہے واجب نہیں، اس کو اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لیے بے موقع پیش کیا ہے؛ تاکہ لوگ غلط فہمی میں مبتلا رہیں اور خود مولانا عبدالحیؒ صاحب رحمہ اللہ کی اس صاف عبارت کو، جس میں انھوں نے مسلک حنفیہ کے دلائل کی روشنی میں قوی ہونے کا نہایت بلند الفاظ میں ذکر کیا ہے، اس کو چھوڑ دیا، کیا اسی کا نام انصاف ودیانت ہے؟ لیجیے ہم مولانا عبدالحیؒ رحمہ اللہ کی وہ عبارت پیش کرتے ہیں، آپ نے ''إمام الکلام'' اور اس کے حاشیے ''غیث الغمام'' میں احناف کے دلائل بیان کرنے کے بعد فرمایا:

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۱۲-۱۱۳

(۲) فصل الخطاب: ۳۴

”فظهر أن قول أصحابنا بكفاية قراء ة الإمام وعدم افتراض القراء ة للمأموم في غاية القوة ، وكذا قولهم بكراهة القرا ء ة مع قراء ة الإمام في الجهرية بحيث يخلُّ بالاستماع ، أو بالحرمة، ووجوب السكوت عند ذلك في نهاية الوثاقة . وقال في ”غيث الغمام“: لثبوت ذلك بنص الآية والروايات الكثيرة والقول بالقراء ة عند القراء ة لا يخلو عن مخالفة الدلائل الواضحة “(۱)

ترجمہ :اس بحث سے ظاہر ہوگیا کہ احناف کا قول کہ امام کی قراءت مقتدی کے لیے کافی ہے اور مقتدی پر قراءت فرض وواجب نہیں، غایتِ قوت میں ہے، اسی طرح ان کا یہ قول کہ امام کے ساتھ قراءت کرنا جہری نمازوں میں جب کہ وہ مخلِ استماع ہو، مکروہ یا حرام ہے اور یہ کہ (امام کی) قراءت کے وقت خاموش رہنا واجب ہے، نہایت مضبوطی میں ہے؛ کیوں کہ اس کا ثبوت نصِ قرآن یعنی آیتِ شریفہ سے اور بے شمار روایات سے ہے اور یہ قول کہ امام کی قراءت کے وقت قراءت کرنا چاہیے، واضح دلائل کی مخالفت سے خالی نہیں۔

اس عبارت سے یہ باتیں مستفاد ہوئیں:

(۱) امام کی قرأت مقتدی کے لیے کافی ہے اور مقتدی پر قراءت واجب نہیں ہے اور اس کے دلائل غایت درجہ قوی ہیں؛ کیوں کہ قرآن وحدیث سے یہ ثابت ہے۔

(۲) امام کے ساتھ پڑھنا جہری نمازوں میں جب کہ وہ مخلِ استماع ہو، یہ مکروہ ہے (ایک قول میں) یا حرام ہے (دوسرے قول پر) اور اس کے دلائل بھی قوی ہیں۔

(۳) قراءتِ امام کے وقت سکوت واجب ہے اور اس کے دلائل بھی نہایت قوی ہیں، اس کے خلاف کرنا قرآن وحدیث کے واضح دلائل کے خلاف ہے۔

## انتباہ

یہاں یہ بات عرض کردینا مناسب ہے کہ اس جگہ حضرت علامہ عبدالحیؒ صاحب رحمۃ اللہ

(۱) إمام الكلام وحاشيته غيث الغمام: ۱۵۵

نے سری نمازوں میں پڑھنے کی اجازت دی ہے اور اس طرح سکتاتِ امام میں قراءت کی اجازت دی ہے اور علامہ موصوف نے سری نماز میں منع کے دلائل کو قوی تسلیم نہیں کیا، اسی طرح سکتات میں منع کے دلائل کو قوی نہیں مانا ہے۔

راقم کہتا ہے کہ سکتات میں پڑھنے کا شرع میں کوئی حکم ثابت نہیں ہے، جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس کی خوب خوب اور کافی وشافی وضاحت کردی ہیں اور ہم نے اس کو اوپر پیش کردیا ہے۔لہٰذا جہری نمازوں کا مسئلہ اس طرح ختم ہوا، غرض یہ کہ شریعت نے جہری نماز میں پڑھنے کی کوئی جگہ نہیں رکھی۔

اور سری نمازوں میں ہم نے بتادیا کہ اس میں بھی اصل حکم کے لحاظ سے قرأت منع ہی ہے؛ چناں چہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ''کتاب الآثار'' کی روایت میں جو واقعہ ہے کہ کسی نے قراءت کی، جس پر کسی نے نکیر کی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے «من كان له إمام فقراء ة الإمام له قراء ة» فرمایا تھا، یہ واقعہ سری نماز ہی کا ہے۔ چناں چہ ''موطا'' کی مرسل روایت میں عصر کی نماز کی تصریح ہے اور اس حدیث سے منع کا ثبوت ہم نے اوپر پیش کردیا ہے اور جو یہ کہا جاتا ہے کہ اس شخص نے ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ پڑھی تھی، جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر فرمائی تھی، نہ کہ ﴿سُورَةُ الْفَاتِحَةِ﴾ پڑھنے پر، اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ واقعے میں اس سورت کے پڑھنے کا ذکر ہے؛ مگر آپ نے منع تو قراءت سے کیا ہے؛ بل کہ اس قسم کے جتنے واقعات آئے ہیں، ان تمام میں اصل قراءت ہی سے بحث ہے، ﴿سُورَةُ الْفَاتِحَةِ﴾ اور غیر فاتحہ کا کسی بھی روایت میں ذکر نہیں۔

غرض یہ کہ یہ تاویلاتِ رکیکہ مردود و باطل ہیں، صاف بات یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سری نمازوں (ظہر وعصر) میں مطلق قراءت سے منع فرمایا ہے؛ لہٰذا سری وجہری تمام نمازوں میں منع کا قول مدلل ہے۔

رہا اس پر قیل وقال کا ہونا، جس کی بنا پر علامہ موصوف نے سری میں ترک کے قول کو قوی ماننے سے انکار کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا تو ہر جگہ ہوتا ہی ہے اور بحث ومباحثہ تمام ہی مسائل میں ہوتا ہے، اس کی وجہ سے اس کو قوی نہ ماننا قابلِ تعجب بات ہے اور پھر قرآن میں

انصات کا حکم عام ہونا بھی پہلے معلوم ہو چکا ہے، جس سے بھی صاف منع نکلتا ہے اور فاتحہ کا حضرت عبادہ ﷺ کی حدیث سے استثنا، وجوب پر یا استحباب پر دلالت نہیں کرتا، جس کے محکم دلائل شروع رسالے میں گزر چکے ہیں اور مزید تحقیق وتفصیل ''معارف السنن'' اور ''فصل الخطاب'' میں ملاحظہ فرمایئے۔

لہٰذا محض اباحتِ مرجوحہ کی وجہ سے اس حکم عام سے فاتحہ کو خارج کرنا تحکم کے سوا کچھ نہیں؛ کیوں کہ عارضی احکام اور رخصت کو اصل قرار دینا منشائے شارع کے خلاف ہے، پس اباحت کو اپنی جگہ رکھنا چاہیے اور اصل کو اپنی جگہ، جس کا حاصل یہ ہے کہ مقتدی کے لیے ترک قرأت ہی اصل ہے؛ لہٰذا اس کو اختیار کرنا چاہیے اور مقتدی کا پڑھنا غیر اصل و عارضی حکم ہے، جس پر عمل کر لیں تو کوئی حرج نہیں، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہی مذہب ہے۔ (۱)

## مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کی ایک اور خام خیالی

اس بحث کے آخر میں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ایک عنوان قائم کیا ہے: ''﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ پڑھنے پر اللہ تعالیٰ سے مناجات یعنی ہم کلامی'' پھر بہ حوالہ ''مشکاۃ''، ''مسند أحمد'' کی ایک حدیث نقل کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مصلی (نماز پڑھنے والا) اپنے رب سے سرگوشی (آہستہ کلام کرتا ہے) پس اپنی سرگوشی پر دھیان رکھے (اور توجہ سے پڑھے) اور قرآن پڑھنے میں ایک دوسرے پر آواز بلند نہ کرے۔ اس کے بعد لکھا کہ اس حدیث سے بھی پتہ چلتا ہے کہ جب صف بستہ اور اجتماعی نماز ہو، تو خاموش کھڑے رہنا نہیں چاہیے اور آہستہ آہستہ پڑھنا چاہیے۔ (۲)

راقم عرض کرتا ہے کہ یہ بھی مؤلف کی خام خیالی ہے، پہلے یہ ثابت کیجیے کہ یہ حدیث مقتدی کے بارے میں ہے۔ دوسرے یہ ثابت کیجیے کہ یہاں پڑھنے سے مراد ﴿سُورَةِ الفَاتِحَة﴾ پڑھنا ہی ہے، جب تک یہ دو باتیں ثابت نہیں کر دیتے، اس وقت تک اس سے استدلال کا حق نہیں ہے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث امام و منفرد کے بارے میں ہے، جب آپ مناجات اور الفاظِ قرآن سے

---

(۱) کما في فصل الخطاب: ۹۴

(۲) حدیثِ نماز: ۱۱۴

صرف ﴿سُوْرَۃُ الفَاتِحَۃ﴾ مراد لیتے ہیں، جو کہ بے دلیل دعویٰ ہے، تو پھر ہم بہ دلائلِ گذشتہ اس کو منفرد وامام کے ساتھ خاص کیوں نہیں کر سکتے ؟ اور لفظ ''مصلی'' جو کہ دال علی الوصف ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ یہ اس نمازی کے بارے میں ہے، جو وصفِ نماز سے متصف بالذات ہو۔ (کمامر) اور ایسا مصلی تو صرف منفرد وامام ہی ہے، جس کے دلائل کتبِ احناف میں بے شمار ہیں۔ دو تین تو ہم نے اوپر لکھ دیے ہیں۔ نیز «من كان له إمام» وغیرہ سے خوب واضح ہے کہ مناجات میں مقتدی بھی برابر ہے؛ مگر اس کی مناجات اور اس کا وظیفہ صرف مناجاتِ امام کو ہی سننا ہے اور خاموش رہنا ہے، یہی اس کے لیے مناجات ہے اور «لايجهر بعضكم على بعض بالقرآن» سے مؤلف نے جو یہ سمجھا ہے کہ مراد جماعت کی نماز ہے، جیسا کہ مؤلف کی عبارت میں لفظ ''صفِ بستہ اور اجتماعی نماز'' اس پر دال ہیں، یہ بھی اس مراد پر صریح نہیں؛ کیوں کہ یہ بھی اس کا مطلب ہوسکتا ہے؛ بل کہ ہونا چاہیے کہ سنن ونوافل وغیرہ پڑھنے والے اگر قریب قریب نماز پڑھ رہے ہوں، تو ایک دوسرے پر آواز بلند نہ کرو؛ تاکہ دوسروں کو خلل نہ ہو اور اس کی مناجات میں فرق نہ آئے؛ بل کہ یہ بھی مراد ہوسکتی ہے کہ نمازی اللہ سے مناجات کرتا ہے؛ لہٰذا کوئی اور شخص خواہ وہ نماز میں ہو یا نہ ہو، قرآن کو زور سے پڑھ کر اس کو تشویش میں نہ ڈالے؛ چناں چہ شارحِ ''مشکاۃ'' ملا علی قاری رَحِمَہُ اللّٰہ نے اس کی شرح میں یہ وضاحت کی ہے کہ یہاں «بعضُكم» سے مراد عام ہے، خواہ وہ نماز میں ہو یا خارج نماز۔''(۱)

اور چوں کہ مقتدی پر مناجات ہی نہیں؛ اس لیے وہاں کا یہ حکم بھی نہیں؛ کیوں کہ پڑھنے ہی کا سوال نہیں، تو جہر کا کیا سوال؟ غرض اس سے مؤلف کا استدلال صحیح نہیں۔

## ایک اور استدلال پر نظر

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے پھر اسی سے آگے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے مناجات اور قرآن سے ﴿سُوْرَۃُ الفَاتِحَۃ﴾ مراد ہونے پر استدلال کیا ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے شاگرد حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

''رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا کہ جس نے ایسی نماز پڑھی،

(۱) المرقاۃ:۲/۵۳۶

جس میں ﴿ سُورَةِ الفَاتِحَۃ ﴾ نہ پڑھی ہو، تو وہ نماز ناقص ہے، آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے تین مرتبہ یہ لفظ فرمایا اس کی نماز پوری نہیں ہوتی، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے (ان کے شاگردوں کی طرف سے) کہا گیا کہ ہم (اگر) ہم امام کے پیچھے ہوں تو؟ انہوں نے جواب دیا کہ تو ﴿ سُورَةِ الفَاتِحَۃ ﴾ کو آہستہ سے اپنے جی میں پڑھ لو؛ کیوں کہ میں نے (اس سورت کی فضیلت میں) رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سنا ہے۔ آپ فرماتے تھے کہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ میں نے نماز اپنے اور بندے کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کردی ہے اور میرے بندے کے لیے وہی ہے، جو وہ مانگے، جب بندہ (پہلی آیت) پڑھتا ہے کہ ”تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں، جو تمام جہانوں کا رب ہے“ تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: میرے بندے نے میری تعریف بیان کی اور جب بندہ کہتا ہے ”بہت رحمت کرنے والا اور نہایت ہی مہربان ہے“ تو پروردگار کہتا ہے: میرے بندے نے میری خوبی بیان کی اور جب وہ کہتا ہے ”بدلے کے دن کا مالک ہے“ تو اللہ کہتا ہے کہ میرے بندے نے میری بڑائی بیان کی اور جب بندہ کہتا ہے ”ہم خاص تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور خاص تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں“ تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: یہی (فرق) ہے میرے اور میرے بندے کے درمیان اور میرے بندے کو وہ دوں گا، جس کا وہ سوال کرتا ہے، جب بندہ کہتا ہے ”ہم کو سیدھا راستہ دکھا، ان لوگوں کی راہ دکھا، جن پر تو نے اپنا کرم وانعام فرمایا، ان کی راہ مت دکھا، جن پر تیرا غضب نازل ہوا اور نہ ان کی راہ دکھا جو گم راہ ہوئے“ اللہ فرماتا ہے کہ یہ حصہ (﴿ سُورَةِ الفَاتِحَۃ ﴾ کا) میرے بندے کے لیے ہے اور میرے بندے کو وہ ملے گا، جو مانگتا ہے“(۱)

مگر اس سے مؤلف کا یہ استدلال نہایت ضعیف ہے؛ کیوں کہ اس روایت میں خود یہ بات آئی ہے، کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے جب یہ حدیث بیان فرمائی کہ بغیر ﴿ سُورَةِ الفَاتِحَۃ ﴾ نماز ناقص ہے، تو حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میں تو کبھی امام کے پیچھے ہوتا ہوں، تو کیا کروں؟ فرمایا کہ دل میں پڑھ لے؛ کیوں کہ میں نے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سنا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ

(۱) حدیث نماز:۱۱۵-۱۱۶

نے فرمایا کہ نماز میرے اور میرے بندے کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کردی گئی ہے (یا میں نے تقسیم کی ہے) اور میرے بندے کو جو مانگے ملے گا.....الخ

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خود حضرت ابوہریرہ ﷺ کے شاگرد حضرت سلمان ﷺ، جنھوں نے سوال کیا تھا، فاتحہ خلف الامام کو جانتے ہی نہ تھے اور وہاں یہ رواج ہی نہ تھا؛ ورنہ ان کو اس سوال کی کیا ضرورت تھی؟ اور پھر حضرت ابوہریرہ ﷺ کا یہ فرمانا کہ اپنے جی میں پڑھ لو، اس سے مراد قرآن میں تفکر و تدبر ہے، جیسا کہ اوپر تفصیلی کلام گزر چکا ہے اور جو لوگ اس سے آہستہ قراءت مراد لیتے ہیں، ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں؛ بل کہ آہستہ پڑھنے کو قراءت فی النفس کہہ بھی نہیں سکتے؛ بل کہ وہ بھی قراءت باللفظ ہی ہے اور پھر یہ بھی قابل غور بات ہے کہ یہاں حضرت سلمان ﷺ کا سوال یہ تو نہیں تھا کہ ''میں جہر سے پڑھوں''؟ بل کہ صرف قراءت کا سوال تھا اور سب جانتے ہیں کہ امام کے پیچھے قراءت آہستہ ہی کی جاتی ہے، تو اس پر حضرت ابوہریرہ ﷺ کا جواب دینا کہ آہستہ پڑھو، تحصیل حاصل ہے؛ لہٰذا قراءت فی النفس کے معنی تدبر و تفقہ کے ہیں اور اس کی بحث اوپر گزر چکی۔

اور حضرت ابوہریرہ ﷺ نے جو اس حدیث سے استدلال فرمایا، اس میں بھی مقتدی کے پڑھنے کا کہاں ذکر ہے؟ پس ان کی مراد یہ ہے کہ جب امام پڑھے تو چوں کہ اس کی خاص فضیلت ہے؛ اس لیے اس پر غور و فکر کرو۔

یہاں تک مسئلہ قراءت خلف الامام پر مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کے پیش کردہ دلائل کا جائزہ اور احناف کے دلائل، نیز مولف کی بے جا اور غیر متعلق باتوں، غلط فہمیوں اور غلط حوالوں پر تفصیلی کلام کر کے حقائق کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اللہ تعالیٰ اتباعِ حق کی توفیق عطا فرمائے۔

مسئلہ آمین
بالجہر والسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# مسئلہ آمین بالجہر والسر

نماز میں ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ پڑھنے کے بعد ''آمین'' کہنا سنت ہے اور اس میں سب کا اتفاق ہے اور یہ بھی اکثر ائمہ کے نزدیک مسلم ہے کہ امام ومقتدی اور منفرد سب اس کو کہیں گے۔ ہاں! امام مالک رحمۃ اللہ کے نزدیک امام ''آمین'' نہیں کہے گا اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ سے بھی ایک روایت یہ ہے کہ امام ''آمین'' نہ کہے؛ مگر آپ کا مشہور مذہب وہی ہے جو جمہور کا ہے اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ سری نمازوں میں بھی اور انفرادی نمازوں میں بھی آمین آہستہ کہی جائے، البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ جہری نمازوں میں امام ومقتدی آمین بلند آواز سے کہیں یا آہستہ سے؟ یہ مسئلہ بھی شروع دور سے معرکۃ آراوانظار رہا ہے۔

اس مسئلے پر بھی مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اپنی عادت کے مطابق لکھا ہے اور مذہبِ احناف کو کمزور وضعیف قرار دیا ہے، مگر آگے چل کر پچھلے مسائل کی طرح معلوم ہو جائے گا کہ حقیقت میں کونسا مذہب قوی ہے؟

اب اولاً مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کے دلائل اور ان کے جوابات ملاحظہ فرمایئے! پھر اس کے بعد ہم مذہبِ احناف کے دلائل بیان کریں گے۔

## آمین بالجہر کی پہلی دلیل

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ''بخاری'' وغیرہ کے حوالے سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث بیان کی ہے، جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ فَأَمِّنُوا ، فَإِنَّهُ مَنْ وَافَقَ تَأْمِينُهُ تَأْمِينَ الْمَلَائِكَةِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ ، قَالَ ابن شهاب: كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم يَقُولُ: آمِينَ»

ترجمہ: جب امام آمین کہے، تو تم بھی آمین کہو؛ کیوں کہ جس کی آمین فرشتوں کی آمین سے مل جائے، اس کے گزشتہ گناہ بخش دیے جاتے ہیں اور ابن شہاب رحمہ اللہ نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آمین کہتے تھے۔(۱)

اس کے بعد مؤلف نے لکھا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام کی آمین سن کر مقتدی بھی آمین بولے۔(۲)

میں کہتا ہوں کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ مقتدی کو آمین کہنے کا حکم امام کی آمین پر موقوف ہے اور امام کی آمین مقتدی کو اس وقت معلوم ہوگی، جب کہ امام زور سے آمین کہے؛ لہٰذا امام کا زور سے آمین کہنا ثابت ہوگیا اور مقتدی بھی امام کی موافقت میں زور سے کہے گا۔

مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے، مخدوش ہے؛ کیوں کہ اس حدیث میں « إذا أمن الإمام فأمنوا » میں لفظ ''إذا'' آیا ہے، جو شرط کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور ظرف کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے؛ لہٰذا مؤلف کو اولاً اس کی تعیین کرنا چاہیے کہ یہاں ''إذا'' شرطیہ ہے یا ظرفیہ؟ اگر شرطیہ ہے، تو مؤلف کا استدلال صحیح ہوسکتا ہے؛ کیوں کہ اب مطلب یہ ہوگا کہ امام آمین کہے، تو تم آمین کہو، ورنہ نہیں اور اس صورت میں مؤلف کے استدلال کے مطابق آمین میں جہر کا ہونا معلوم ہوگا۔ اگرچہ یہ استدلال بھی مخدوش ہے؛ تاہم گنجائش ہے اور اگر یہ ظرفیہ ہو، تو پھر مؤلف کا استدال صحیح نہیں؛ کیوں کہ اب مطلب یہ ہوگا کہ جس وقت امام آمین کہے، اسی وقت تم بھی کہو؛ تاکہ موافقت ہوجائے۔ اس صورت میں آمین سن کر کہنے کی بات ہی نہیں؛ بل کہ یہ مقصود ہے کہ دونوں کی آمین ایک ہی وقت ہونا چاہیے اور اس صورت میں امام کی آمین سن کر بعد میں آمین کہے گا، تو حدیث کے خلاف ہوگا۔

اب مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نوٹ کرلیں کہ کون سی صورت حدیث میں مراد ہے؟ شرطیہ والی یا ظرفیہ والی؟ ہمارے نزدیک یہاں ظرفیہ والی صورت ہے؛ لہٰذا ہم یہاں یہ ثابت کرتے ہیں، کہ حدیث میں صورتِ ثانیہ ہی مراد ہے۔ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی ایک طویل حدیث میں یہ الفاظ ہیں:

---

(۱) البخاري: ۱/۱۰۸

(۲) حدیثِ نماز: ۱۱۹

«وَإِذَا قَالَ: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ﴾ فَقُولُوا: آمِيْنَ»[1]

ترجمہ: جب امام ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضآلين﴾ کہے، تو تم آمین کہو۔

اس حدیث سے صاف یہ بات معلوم ہوئی، کہ جب امام ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ ختم کردے، تو مقتدی بھی آمین کہے اور یہ ظاہر ہے کہ امام بھی آمین کہے گا، جیسا کہ پہلی حدیث سے معلوم ہوا۔ ان دونوں حدیثوں کو ملانے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی وقت میں آمین کہیں گے اور یہ اسی وقت ہوگا، جب کہ ہم اول حدیث میں "إذا" کو ظرفیہ مانیں اور دوسری حدیث میں شرطیہ؛ چناں چہ امام نووی رحمہ اللہ نے "شرح مسلم" میں فرمایا:

" قوله صلی اللہ علیہ وسلم: « و إذا قال: ﴿غير المغضوب عليهم و لا الضآلين﴾ فقولوا: آمين» فيه دلالة ظاهرة لما قاله أصحابنا وغيرهم إن تأمين المأموم يكون مع تأمين الإمام لا بعده ، فإذا قال الإمام : ﴿ولا الضالين﴾ قال الإمام والمأموم معاً آمين"[2]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں اس پر دلالتِ ظاہرہ ہے، جو ہمارے اصحاب وغیرہم کہتے ہیں کہ امام کی آمین کے ساتھ مقتدی کی آمین ہونا چاہیے، بعد نہ ہونا چاہیے، پس جب امام ﴿ولا الضآلين﴾ کہے تو امام اور مقتدی دونوں آمین ایک ساتھ کہیں۔

اسی طرح علامہ ابوبکر ابن العربی رحمہ اللہ نے اپنی شرح موطا "القبس" میں لکھا ہے، وہ کہتے ہیں:

" قوله : «إذا أمن الإمام... الحديث» قيل معنى قوله: « إذا أمن»: إذا بلغ موضع التأمين ، كقولهم:" أحرم " :إذا بلغ موضع الحرم، و"أنجد":إذا بلغ موضع العلو. و ذلک كقوله:« إذا قال الإمام:

---

(۱) مسلم :۱/۱۷۴

(۲) شرحِ مسلم:۱/۱۷۴

﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ فقولوا آمين» ليجتمع الحديثان.“(۱)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ ”جب امام آمین کہے“ اس کا ایک معنی یہ بیان کیا گیا ہے کہ ”جب امام آمین کہنے کے موقع کو پہنچے“ جیسے عرب لوگوں کا قول ہے ”أحرم“ یعنی حرم کی جگہ پہنچا اور ”أنجد“ یعنی بلندی کو پہنچا اور یہ اللہ کے رسول کے اس ارشاد کی طرح ہے کہ ”جب امام ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ کہے، تو تم آمین کہو؛ تاکہ دونوں احادیث میں جمع و تطبیق ہو جائے۔

اسی طرح مولانا عبدالحی صاحب رحمہ اللہ نے ”شرح الوقاية“ کے حاشیے میں لکھا ہے کہ اس حدیث میں آمین کا وقت بتانا مقصود ہے کہ جس وقت امام آمین کہے، اسی وقت مقتدی کو بھی کہنا چاہیے۔(۲)

اور تقریباً یہی بات علامہ خطابی رحمہ اللہ کے حوالے سے مشہور اہلِ حدیث عالم شیخ شمس الدین عظیم آبادی رحمہ اللہ نے ”عون المعبود شرح سنن أبي داود“ میں نقل کی ہے۔(۳)

حاصل یہ ہے کہ احادیث میں غور و تامل کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام و مقتدی کی آمین ایک ساتھ ہونی چاہیے؛ لہٰذا اگر «إذا أمن» سے یہ مراد لی جائے کہ امام کی آمین سن کر مقتدی آمین کہے، تو یہ مقصدِ شارع کے خلاف ہے؛ لہٰذا یہاں ”إذا“ ظرفیہ ہے، کہ جس وقت امام آمین کہے، اسی وقت تم بھی کہو؛ لہٰذا اس سے جہر امام پر استدلال صحیح نہیں ہے۔

اور رہا مقتدیوں کا آمین میں جہر! تو وہ اس حدیث سے اشارتاً بھی ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ اگر ایسا ہوتا، تو پھر «إذا كبر فكبروا» (جب امام تکبیر کہے، تو تم بھی تکبیر کہو) سے مقتدیوں پر جہر تکبیر کا اثبات کرنا چاہیے، اسی طرح حدیث میں ہے کہ جب مؤذن اذان دے، تو تم بھی اسی طرح کہو؛ لہٰذا تمام اذان سننے والوں کو زور سے اذان دینا چاہیے، حالاں کہ اس کا کوئی بھی قائل

(۱) القبس: ۱/۲۳۶

(۲) عمدة الرعاية: ۱/۱۴۵

(۳) عون المعبود: ۳/۱۴۷

نہیں اور پھر جب یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہاں امام کا جہر بھی ثابت نہیں ہوسکتا، تو پھر مقتدی کا جہر، جو اس پر موقوف تھا، وہ کہاں سے ثابت ہوگا؟

الغرض جہراً آمین پر اس حدیث سے کوئی استدلال نہیں ہوسکتا اور اسی طرح امام ابن شہاب زہری رحمہ اللہ کے اس قول سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آمین کہتے تھے، جہر پر استدلال درست نہیں؛ کیوں کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جن میں اخفا کے سبھی قائل ہیں اور اس میں بھی ایسی روایات وارد ہیں کہ آپ نے یہ پڑھا، وہ پڑھا، اگر اس کا طریقِ اطلاع صرف جہر ہی تھا، تو پھر ان سب امور میں بھی جہر ہی کرنا چاہیے۔ علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے "کشف الستر عن مسئلة الوتر" میں اس کا یہی جواب دیا ہے۔ (۱)

یہ تو اس صورت کی بات ہے جب کہ "إذا" کو اس جگہ ظرف کے لیے مانیں اور ہمارے نزدیک یہاں یہی صحیح ہے اور اگر اس کو شرط کے لیے مانیں، جیسا کہ مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے کیا ہے، تب بھی اس سے وہ بات ثابت ہونا مشکل ہے، جس کے ثابت کرنے کے در پے ہیں، یعنی یہ کہ امام زور سے آمین کہتا ہے، اس لیے مقتدی کو بھی زور سے کہنا چاہیے؛ کیوں کہ جس طرح «إذا كبر فكبروا» سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ امام زور سے تکبیر کہتا ہے؛ اس لیے تم بھی زور سے تکبیر کہو، اسی طرح اگر بالفرض امام کا آمین زور سے کہنا اس سے ثابت ہوتا ہے، تو اس سے مقتدی کے لیے بھی زور سے کہنے کا ثبوت نہیں ہوجاتا، پھر خود امام کا زور سے آمین کہنا بھی اس سے بھی ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ متعدد احادیث میں یہ مضمون آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مثلاً ظہر میں یا عصر میں فلاں فلاں سورتیں پڑھتے تھے، تو کیا اس سے یہ اخذ کیا جائے گا کہ ظہر و عصر میں بھی زور سے قراءت کرنا چاہیے؟ کیوں کہ بغیر جہر کے دوسروں کو کس طرح معلوم ہوسکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ استدلال نہایت ضعیف ہے، اسی طرح امام کی آمین سے جہر پر استدلال بھی نہایت کمزور ہے اور اس استدلال کو ضعیف قرار دینے والوں میں مسلک شافعی کے جلیل القدر امام علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ بھی ہیں، وہ اپنی کتاب "شرح عمدة الأحكام" میں کہتے ہیں:

" وأما دلالة الحديث على الجهر بالتأمين فأضعف من دلالته

---

(۱) کشف الستر: ۶۹

علی نفس التأمین قلیلاً ، فإنه قد یدل دلیل علی تأمین الإمام من غیر جهر‘‘(۱)

ترجمہ: رہا اس حدیث کا مقتدی کے زور سے آمین کہنے پر دلالت کرنا، تو یہ نفسِ آمین پر دلالت سے زیادہ کمزور ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ کوئی دلیل امام کے بغیر جہرِ آمین کہنے پر دلالت کرے۔

اس تبصرے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مؤلفِ ’’حدیثِ نماز‘‘ کی پیش کردہ دلیل سے یہ بات ہرگز ثابت نہیں ہوتی کہ امام اور مقتدی کو آمین زور سے کہنا چاہیے۔

## آمین بالجہر کی دوسری دلیل

مؤلفِ ’’حدیثِ نماز‘‘ نے بہ حوالہ ’’أبو داود‘‘، ’’نیل الأوطار‘‘ اور ’’ابن ماجه‘‘ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت نقل کی ہے:

’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ﴿غیر المغضوب علیهم ولا الضآلین﴾ پڑھتے تو (اتنی بلند آواز سے) آمین کہتے کہ صفِ اول میں سے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ہوتا، وہ سن لیتا، پھر تو پوری مسجد گونج اٹھتی‘‘(۲)

اس کے بعد مؤلف نے ’’نیل الأوطار‘‘ سے نقل کیا:

’’اس حدیث کی سند کو امام دارقطنی رحمہ اللہ نے حسن قرار دیا ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ نے بھی اس کو وارد کر کے صحیح کہا ہے اور امام بیہقی رحمہ اللہ بھی اس کو حسن صحیح کہتے ہیں‘‘(۳)

راقم کہتا ہے کہ یہاں کئی باتیں قابلِ گرفت ہیں، ایک تو یہ کہ مؤلفِ ’’حدیثِ نماز‘‘ نے جو الفاظ نقل کیے ہیں، یہ صرف ’’ابن ماجه‘‘ کے الفاظ ہیں، ’’أبو داود‘‘ وغیرہ میں مسجد کے گونجنے کا ذکر نہیں ہے؛ مگر مؤلف نے سب کی طرف منسوب کر دیا، جو خلافِ احتیاط ہے۔

---

(۱) شرح عمدة الأحکام: ۱/۲۰۸-۲۰۹

(۲) حدیثِ نماز: ۱۱۹

(۳) حدیثِ نماز: ۱۱۹

دوسرے یہ کہ اس روایت کے بارے میں مؤلف نے جو بہ حوالہ ''نيل الأوطار'' علامہ شوکانی رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس حدیث کی سند کو امام دارقطنی رحمہ اللہ نے حسن قرار دیا ہے، امام حاکم رحمہ اللہ نے صحیح کہا ہے اور امام بیہقی رحمہ اللہ نے حسن صحیح کہا ہے، یہ بات بھی صحیح نہیں ہے؛ یہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ کا وہم ہے؛ کیوں کہ ان حضرات کے یہ اقوال اس روایت کے بارے میں نہیں ہیں؛ بل کہ دوسری سند سے ان حضرات نے اس حدیث کو نقل کیا ہے اور اس حدیث میں مسجد کے گونجنے کا بھی ذکر نہیں ہے، جس میں صرف یہ الفاظ ہیں:

«كَانَ النَّبِيُّ صلی اللہ علیہ وسلم إِذَا فَرَغَ مِنْ قِرَاءَةِ أُمِّ الْقُرْآنِ رَفَعَ صَوْتَهُ وَقَالَ : آمِينَ» (۱)

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ پڑھ کر فارغ ہوتے، تو اپنی آواز کو بلند کرتے اور آمین کہتے۔

شیخ ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے بھی "السلسلة الضعيفة" میں علامہ شوکانی رحمہ اللہ کی اس غلطی اور وہم کا ذکر کیا ہے۔(۲)

الغرض مؤلف نے جو روایت نقل کی ہے، وہ اور یہ دارِ قطنی وغیرہ کی روایت اصل میں ایک ہی ہے؛ مگر الفاظ اور سند کا فرق ہے۔ پھر دارقطنی وغیرہ کی سند بھی صحیح یا حسن نہیں ہے۔ یہ ان حضرات کا تسامح ہے؛ کیوں کہ اس کی سند میں اسحاق بن ابراہیم بن علاء زبیدی ہے، اس سے امام بخاری و امام مسلم رحمہما اللہ نے ''صحیحین'' میں روایت نہیں لی اور نہ ہی اصحابِ سننِ اربعہ نے ''سنن'' میں ان سے روایت کی ہے۔ پھر یہ راوی ضعیف ہے: ''ميزان الاعتدال'' میں ہے کہ ابو حاتم رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں "لا باس به" کہا اور کہا کہ: میں نے ابن معین رحمہ اللہ سے سنا کہ ان کی تعریف کرتے تھے، نسائی نے کہا کہ: ثقہ نہیں ہیں، ابو داؤد نے " ليس بشيء" کہا اور محدث حمص محمد بن عوف رحمہ اللہ نے کذاب کہا اور '' تهذيب التهذيب'' میں مزید یہ ہے کہ محمد بن عون رحمہ اللہ نے کہا کہ مجھے اس میں شک نہیں کہ اسحاق

(۱) الدارقطني: ۱/۳۳۵، سنن البيهقي: ۲/۸۵ ، المستدرک:۱/۳۴۵

(۲) دیکھو:السلسلة الضعيفة:۲/۳۶۷

جھوٹ کہتا ہے۔ (۱)

جس روایت کے راوی پر اتنا کلام کیا گیا ہو، اس کی روایت قابلِ تحسین وتصحیح ہوسکتی ہے؟ معلوم ہوا کہ ان حضرات کی تحسین وتصحیح صحیح نہیں ہے۔ اور خود دارِقطنی نے اپنی ''کتاب العلل'' میں اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے؛ کیوں کہ اسحاق بن ابراہیم زبیدی رحمہ اللہ کے شاگرد اس کے متن وسند میں اختلاف کرتے ہیں۔ (۲)

تیسرے یہ کہ یہاں مؤلف نے جو روایت ''ابوداؤد'' و''ابن ماجہ'' کے حوالے سے ذکر کی ہے، یہ بھی ضعیف ہے؛ کیوں کہ اس کی سند میں ایک راوی بشر بن رافع رحمہ اللہ ہے، اس پر محدثین نے کلام کیا ہے اور بعض نے اگرچہ ان کی توثیق کی ہے؛ مگر جمہور نے ان کو ضعیف الحدیث ومنکر الحدیث قرار دیا ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے کہا کہ: ''ليس بشيء'' ضعیف الحدیث ہے، امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کو غیر متابع کہا، امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث میں اس کی تضعیف کی جاتی ہے، امام نسائی رحمہ اللہ نے کہا کہ ضعیف ہے، امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کہا کہ منکر الحدیث ہے، ابن معین رحمہ اللہ نے کہا کہ مناکیر بیان کرتے ہیں، اسی کے بارے میں ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے کہا کہ محدثین نے ان کی روایت کے انکار اور ترک پر اور اس سے احتجاج نہ کرنے پر اتفاق کیا ہے، ابن حبان رحمہ اللہ نے کہا کہ یحییٰ بن ابی کثیر سے موضوع احادیث روایت کرتا ہے۔ (۳)

نیز اس روایت میں بشر بن رافع کے شیخ ابوعبداللہ رحمہ اللہ ہیں، ان کے بارے میں علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے ''میزان'' میں اور علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''التلخيص الحبير'' میں لکھا ہے کہ مجہول ہیں اور ان سے سوائے بشر بن رافع کے کوئی روایت نہیں کرتا۔ (۴)

اور لیجیے! علامہ احمد بن ابی بکر الکنانی رحمہ اللہ نے ابن ماجہ کی شرح میں اسی حدیث کے بارے میں لکھا ہے:

---

(۱) میزان الاعتدال: ۱/۳۳۱، تهذيب التهذيب: ۱/۱۸۹

(۲) التعليق الحسن: ۱/۹۳

(۳) دیکھو: میزان الاعتدال: ۲/۲۸، تهذيب التهذيب: ۱/۳۹۳

(۴) میزان الاعتدال: ۷/۳۹۱، التلخيص الحبير: ۱/۲۳۸

''هذا إسناد ضعيف، أبو عبد الله لا يعرف حاله، و بشر ضعفه أحمد، و قال ابن حبان: يروي الموضوعات''(۱)

ترجمہ: یہ سند ضعیف ہے، ابوعبداللہ کا حال معلوم نہیں اور بشر کو امام احمد رحمہ اللہ نے ضعیف کہا ہے اور ابن حبان رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ موضوع احادیث بیان کرتا ہے۔

اور اب اپنے گھر کی شہادت بھی سن لیجیے! شیخ ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے ''سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة'' میں اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے، ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ بشر بن رافع ضعیف ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا چچا زاد غیر معروف ہے، جس کا حال نہیں معلوم، بوصیری رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ سند ضعیف ہے ابوعبداللہ غیر معروف ہے.....الخ۔ (۲)

یہ ہے مؤلف کی پیش کردہ روایت کی سند، جس کے راوی میں محدثین کا اتنا کلام اور جس کی روایت کے ترک کر دینے پر علما کا اتفاق ہے۔

اس کے علاوہ علامہ نیموی رحمہ اللہ نے ثابت کیا ہے کہ اس حدیث میں ''ابن ماجہ'' نے جو ''فيرتج بها المسجد'' کی زیادتی بیان کی، اس کی متابعت نہیں کی گئی۔ (۳)

الغرض مؤلف کا اس سے احتجاج درست نہیں اور پھر کمال یہ کہ بلا تحقیق اس کی تحقیق وتحسین بھی نقل کر دی اور خوش ہیں کہ روایت صحیح ہے۔ تعجب تو اس پر ہے کہ ان اہلِ حدیث کہلانے والے لوگوں نے بلا تحقیق دارقطنی وبیہقی وشوکانی رحمہم اللہ کی تقلید کو کیوں گوارا کر لیا، جب کہ مشروع تقلید کے بھی یہ منکر ہیں۔ (إن هذا الشيء عجيب)

اور چوتھے یہ کہ اس حدیث سے بھی یہ نہیں معلوم ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زور سے آمین کہی تھی؛ کیوں کہ غور کیجیے کہ اس میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ''آپ کی آمین وہ لوگ سن لیتے، جو صفِ اول میں سے آپ کے قریب ہوتے'' سوال یہ ہے کہ اللہ کے رسول

(۱) مصباح الزجاجة: ۱/۱۰۶
(۲) السلسلة الضعيفة: ۲/۳۶۷
(۳) التعليق الحسن: ۱/۹۴

صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم جو قراءت پڑھتے تھے، وہ بھی کیا صفِ اول میں سے قریب لوگ ہی سنتے تھے یا مسجد کے تمام لوگ سنتے تھے؟ ظاہر یہی ہے کہ آپ کی قرأت تو تمام لوگ سنتے تھے، اگر قراءت تمام لوگ سنتے تھے، تو آمین صرف قریب کے لوگ کیوں سنتے تھے؟ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی قراءت کی آواز تو ایسی ہوتی تھی، کہ تمام مصلی سن سکیں، لیکن جب آپ آمین کہتے تھے، تو آواز کو پست کر لیتے تھے، جس کی وجہ سے صرف قریب کے لوگ ہی آپ کی آمین کو سن پاتے تھے۔ اس سے تو احناف کی تائید ہو رہی ہے کہ آمین میں آواز پست ہونا چاہیے، اس میں جہر کا کوئی دور دور تک شائبہ بھی نہیں معلوم ہوتا۔

پھر سوال یہ ہے کہ کیا اہلِ حدیث حضرات کی مسجد میں بھی ایسا ہوتا ہے کہ امام کی قراءت تو تمام مصلی سنیں اور آمین صرف امام کے قریب کے لوگ سنیں؟ نہیں ہوتا؛ بل کہ ہم نے تو یہ دیکھا ہے کہ قراءت سے بھی زیادہ آواز آمین کی ہوتی ہے، کیوں؟ کیا یہ بات صریح طور پر اس حدیث کے خلاف نہیں ہے؟ معلوم ہوا کہ یہ دراصل ان حضرات کا مستدل بن ہی نہیں سکتا۔

## آمین بالجہر کی تیسری دلیل

آمین زور سے کہنے کی تیسری دلیل میں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ''بخاری'' سے امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ کا قائم کردہ باب اور اس میں روایت کردہ تعلیقات کو نقل کیا ہے:

> ''حضرت عطا رَحِمَہُ اللہُ نے فرمایا کہ آمین دعا ہے، حضرت ابن الزبیر رَضِیَ اللہُ عَنْہُ نے آمین کہی اور ان کے پیچھے جو لوگ تھے، انھوں نے بھی آمین کہی، حتی کہ مسجد گونج گئی اور حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ امام سے کہہ دیا کرتے تھے کہ میری آمین فوت نہ ہونے دینا اور حضرت نافع رَضِیَ اللہُ عَنْہُ نے بیان کیا کہ حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ عَنْہُ آمین نہیں چھوڑتے تھے اور لوگوں کو اس کی ترغیب دیتے تھے اور میں نے ان سے اس بارے میں ایک حدیث بھی سنی ہے''(۱)

میں کہتا ہوں کہ یہ دلائل بھی ہمارے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کو کچھ مفید نہیں؛ کیوں کہ یہاں امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ نے جو تعلیقات پیش کی ہیں، ان میں سے کسی سے بھی آمین میں جہر کا ثبوت

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۱۹-۱۲۰

نہیں ہوتا، سوائے اس کے کہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ اور ان کے مقتدیوں نے آمین کہی اور مسجد گونج گئی۔ اس سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آمین زور سے کہی گئی تھی؛ مگر مؤلف کو یہ کچھ بھی مفید نہیں۔

**اولاً:** اس لیے کہ مؤلف کے مسلک میں اقوالِ صحابہ بھی حجت نہیں، چہ جائے کہ افعال حجت ہوں اور یہاں انھوں نے کوئی مرفوع حدیث نہیں پیش کی ہے؛ بل کہ صرف اقوال وافعال صحابہ یا تابعین پیش کیے ہیں، جس سے خود مؤلف کے نزدیک دلیل نہیں لی جاسکتی۔

**ثانیاً:** ان میں سے سوائے حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کی تعلیق کے کسی سے بھی آمین کو زور سے کہنے کا ثبوت نہیں ہوتا، صرف آمین کا ثبوت ہوتا ہے، جس میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں۔

**ثالثاً:** حضرت ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کے علاوہ دیگر اکثر صحابہ آمین میں اخفا کے قائل تھے، جن میں حضرت علی وحضرت عمر ہیں اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہم بھی اسی کے قائل تھے۔(۱)

امام طحاوی رحمہ اللہ نے حضرت عمر وعلی رضی اللہ عنہما سے عدم جہر نقل کیا ہے؛ چناں چہ ابووائل رحمہ اللہ سے روایت کیا:

**" كان عمرُ وَ علي لا يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم ولا بالتعوذ ولا بالتأمين"(۲)**

ترجمہ: حضرت عمر وحضرت علی رضی اللہ عنہما بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو جہر سے نہیں پڑھتے تھے اور نہ تعوذ کو اور نہ آمین کو۔

اس میں ایک راوی ابوسعید رحمہ اللہ ضعیف ہے، جس کی اگر چہ جمہور علما نے تضعیف کی ہے؛ مگر تمام محدثین اس کو ضعیف نہیں کہتے؛ بل کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو موقعِ احتجاج میں پیش کیا ہے، جس سے ان کے نزدیک اس روایت کا صحیح ہونا معلوم ہوتا ہے۔

اور علامہ بنوری رحمہ اللہ نے "معارف السنن" میں اس پر کافی بحث کرنے کے بعد لکھا کہ حاصل یہ کہ ابوسعید رحمہ اللہ کی امام بخاری، ترمذی، ابن جریر نے، ہیثمی رحمہم اللہ نے "مجمع الزوائد" میں اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "فتح الباري" میں توثیق کی ہے؛ بل

(۱) الجوهر النقي على سنن البيهقي: ۲/۷۰و۲/۸۵

(۲) شرح معاني الآثار: ۱/۱۵۰

کہ ابوزرعہ رحمہ اللہ کا کلام بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے۔(۱)

غرض اکابر صحابہ سے عدمِ جہر ہی ثابت ہے، پھر ابراہیم نخعی رحمہ اللہ نے بھی دورِ صحابہ میں یہ فتویٰ دیا تھا:

"خمس – وفي رواية: أربع – يخفيهن : سبحانک اللّٰهم وبحمدک ، والتعوذ ، و بسم الله الرحمن الرحيم ، وآمين ، واللّٰهم ربنا لک الحمد"

ترجمہ: پانچ چیزیں کو آہستہ کہے اور ایک روایت میں چار چیزوں کا ذکر:
"سبحانک اللّٰهم و بحمدک ، أعوذ باللّٰه ، بسم الله الرحمن الرحيم ، آمين اور" اللّٰهم ربنا لک الحمد"۔(۲)

امام عبدالرزاق رحمہ اللہ کی سند کو علامہ شوق نیموی رحمہ اللہ نے "آثار السنن" میں ذکر کرکے فرمایا:

"و إسناده صحيح" (اور اس کی سند صحیح ہے)(۳)

اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ صحابہ میں جہر کا رواج نہیں تھا، ورنہ حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ جیسے فقیہ اگر صحابہ میں آمین زور سے کہنے کا رواج ہوتا، تو یہ کیسے کہہ سکتے کہ یہ اخفا سے ہوتی ہے؟

اور رہا حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کے مقتدیوں کا عمل، تو اس کے بارے میں عرض ہے کہ اولاً تو مقتدیوں کو آمین زور سے کہنے کے سلسلے میں صرف یہی ایک اثر ملتا ہے؛ مگر اس میں ان لوگوں کے لیے کوئی حجت نہیں؛ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایات مروی ہیں، ان میں مقتدیوں کے بالجہر آمین کہنے کا کہیں کوئی ذکر نہیں۔

دوسرے اس سے بھی مقتدیوں کے لیے آمین میں جہر متعارف ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ بہت سارے لوگوں کی ہلکی سی آواز سے مسجد کا گونج جانا ممکن ہے، جیسا کہ مشاہد ہے؛ لہٰذا اس سے متعارف جہر کا ثبوت نہیں ہوتا۔

---

(۱) معارف السنن: ۲/۴۱۳

(۲) کتاب الآثار: ۱۶، مصنف عبد الرزاق: ۲/۸۷

(۳) آثار السنن: ۹۷

اس کے علاوہ اور جو کچھ اس باب میں ہے، وہ جہر پر دلالت نہیں کرتا ہے اور مؤلف نے ''وسمعتُ منه في ذلک خبراً'' کا ترجمہ جو کیا کہ میں نے آمین کے جہر کے بارے میں مرفوع حدیث سنی ہے، یہ مؤلف کے اضافات میں سے ہے؛ ورنہ یہاں بھی جہر کا کوئی لفظ نہیں، صرف آمین کی بات ہے۔(ھاتوا برھانکم إن کنتم صادقین)

## آمین بالجہر کی چوتھی دلیل

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ کے حوالے سے نقل کیا:

''سنن بیہقی'' میں ہے کہ حضرت عطا رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ ''میں نے دوسو صحابۂ کرام کو اس مسجد (یعنی مسجد نبوی) میں پایا، جب امام ﴿وَلَا الضَّآلِّيْنَ﴾ کہتا، تو ان صحابہ کی آمین کی آوازوں سے ایک غلغلہ سنتا''(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً یہ روایت صحیح نہیں ہے: ایک تو اس لیے کہ اس کی سند میں ابو بکر محمد بن الحسین القطان رحمۃ اللہ راوی کے بارے میں محدثین نے جرح کی ہے، ''لسان المیزان'' میں ہے کہ عبد اللہ بن ناجیہ رحمۃ اللہ نے اس کو جھوٹا قرار دیا ہے اور ابن عدی رحمۃ اللہ نے ان کی متعدد احادیث نقل کی ہیں، جن کی سند میں اس نے مخالفت کی ہے۔(۲)

اور دوسرے اس لیے کہ اس سند میں خالد بن ابی انوف راوی مجہول ہے، شیخ ناصر الدین البانی رحمۃ اللہ کہتے ہیں کہ اس خالد کا شمار مجہول راویوں میں ہوتا ہے اور اس کی سوائے ابن حبان رحمۃ اللہ کے کسی نے توثیق نہیں کی اور ابن حبان کی توثیق کی قیمت معلوم ہے۔(۳)

**ثانیاً:** علامہ بنوری رحمۃ اللہ نے لکھا ہے کہ علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ حضرت عطا رحمۃ اللہ کا دوسو صحابہ سے ملاقات کرنا ثابت نہیں ہے۔ علامہ بنوری رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ ابن کثیر اس روایت کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ کہا جاتا ہے کہ عطا رحمۃ اللہ نے دوسو صحابہ سے ملاقات کی، گویا ابن کثیر کو اس پر جزم نہیں، اس طرح ابن خلکان بھی بغیر یقین کے بیان

(۱) حدیثِ نماز:۱۲۰

(۲) لسان المیزان: ۵/ ۱۳۷

(۳) تمام المنة علی فقه السنة :۱۷۹

کرتے ہیں کہ صحابہ کے عددِ کثیر کو دیکھا۔علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ممکن ہے صحابہ میں سے دو سو کو نہ پایا ہو،صرف مصلین مسجد میں سے دوسو کو پایا ہو اور دوسو صحابہ کو پانا ہو بھی کیسے سکتا ہے؟ جب کہ حضرت حسن بصری عطا رحمہما اللہ سے بڑے تھے اور حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نے جیسا کہ ''تھذیب'' میں ہے،صرف ایک سو بیس صحابہ کو دیکھا اور اسی طرح حضرت مجاہد رحمہ اللہ نے بھی۔ (۱)

پھر بہ صورتِ تسلیم یہ کیا ضروری ہے کہ سب نے آمین کہی ہو،جس سے مسجد گونجی؛ بل کہ اگر چار، پانچ آدمی بھی آمین زور سے کہیں،تو مسجد میں ایک گونج پیدا ہو جاتی ہے؛ چناں چہ اس گونج سے احناف کی مسجدیں بھی خالی نہیں اور پھر آہستہ آواز سے بھی آمین کہی جائے،تو سب کی آوازیں مل کر ایک گونج کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے؛ لہٰذا اس کو جہر متعارف پر محمول کرنا کس دلیل سے ہے؟

## افادۂ راقم

احقر کا خیال یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے جو حضرت عطا رحمہ اللہ سے نقل فرمایا کہ ابن الزبیر رضی اللہ عنہ اور آپ کے مقتدی آمین کہتے تھے،حتی کہ مسجد میں گونج پیدا ہو جاتی۔ یہ روایت اور ''بیہقی'' کی یہ روایت کہ حضرت عطا رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے دوسو صحابہ کو دیکھا...الخ، یہ دونوں رواتیں ایک ہی ہیں،الگ الگ نہیں۔اور حاصل ان دونوں روایات کا یہ ہے کہ حضرت عطا رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے دوسو صحابہ کو دیکھا، پھر اس کے بعد فرماتے ہیں کہ ابن الزبیر رضی اللہ عنہ اور آپ کے مقتدی آمین کہتے؛ حتی کہ مسجد گونج جاتی،تو اس میں دوسو صحابہ کا جوڑ صرف روایت کی تقویت کے لیے ہے اور طالبِ حدیث پر اس قسم کی عبارات مخفی نہیں، جو محض خارجی غرض سے مستعمل ہوتی ہیں اور ابن الزبیر رضی اللہ عنہ اور آپ کے مقتدیوں کا آمین کہنا اور بلند آواز سے کہنے کے بارے میں،ہم پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ دوسرے صحابہ ان سے مختلف ہیں۔اس تحقیق کی طرف علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے بھی اشارات ملتے ہیں۔ (۲)

اس کے بعد مؤلف نے حضرت وائل رحمہ اللہ کی روایت بیان کی ہے،ہم اس پر گفتگو چند صفحات بعد کریں گے۔

---

(۱) معارف السنن: ۲/۴۱۸

(۲) دیکھو! معارف السنن: ۲/۴۱۹

## جہر کی پانچویں دلیل

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ''أبو داود'' سے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث نقل کی ہے:

''انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اللہ کے رسول! مجھ سے پہلے آمین نہ کہا کیجیے۔ اس کے بعد مؤلف نے لکھا کہ۔ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ آپ کے پیچھے ﴿سُوْرَةُ الفَاتِحَة﴾ جلدی نہیں پڑھ سکتے تھے؛ اس لیے انھوں نے عرض کیا کہ میں اپنی فاتحہ کی قرأت پوری کرلیا کروں۔ (﴿سُوْرَةُ الفَاتِحَة﴾ امام کے پیچھے اور بلند آواز سے آمین بولنا دونوں مسئلے اس حدیث سے بھی ثابت ہوئے''(۱)

اس کا جواب یہ ہے:

**اولاً:** تو یہ حدیث منقطع ہے؛ کیوں کہ حاکم رحمہ اللہ نے ''أحکام'' میں کہا کہ ابو عثمان رحمہ اللہ نے بلال رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا، ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کا وصل خطا ہے، ائمہ ثقات نے اس کو مرسلاً ہی روایت کیا ہے، بیہقی رحمہ اللہ نے کہا کہ ابو عثمان عن سلمان بھی روایت کیا گیا ہے اور یہ سلمان ضعیف ہیں۔ (۲)

اور مشہور اہلِ حدیث عالم شیخ شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ نے بھی حافظ کے حوالے نقل کیا ہے کہ اس کے راوی ثقہ ہیں؛ مگر ابو عثمان کی حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے ملاقات نہیں ہے اور دار قطنی سے نقل کیا کہ انھوں نے اس کو منقطع قرار دیا اور اسی کو راجح ٹھہرانا نقل کیا ہے۔ (۳)

لہٰذا اس سے استدلال کیسے درست ہوگا؟ خصوصاً مؤلف کے یہاں تو مرسل حدیث حجت بھی نہیں، منقطع تو در کنار!!

**ثانیاً:** اس سے بھی جہر ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ حدیث کی شرح یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ چوں کہ مؤذن تھے اور آپ صفوں کی درستی سے فارغ ہو کر آنے تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

---

(۱) حدیثِ نماز:۱۲۱

(۲) عمدة القاري: ۴/۴۹۸ ، بذل المجهود: ۲/۱۰۵

(۳) عون المعبود : ۳/۱۴۹

قراءت شروع فرمادیتے تھے، بسا اوقات حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اتنی تاخیر ہوجاتی کہ ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ بھی ختم ہوجاتی اور آپ جانتے ہی تھے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آمین کہتے ہیں اور آمین میں امام کی موافقت کا ہونا بھی استحباب کا درجہ رکھتا ہے؛ اس لیے حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرے حاضر ہونے سے پہلے آمین نہ ہوجائے؛ کیوں کہ اس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موافقت فوت ہوجاتی ہے۔ اب غور کیجیے کہ اس میں جہر کا کیا سوال ہے؟

اور مؤلف نے جو توجیہ کی ہے کہ آپ ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ پڑھتے تھے، اگرچہ یہ بھی ممکن ہے، مگر اس پر جمود کی کیا وجہ؟ اور اس توجیہ سے بھی جہرِ آمین ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا آمین کہنا، تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو معلوم ہی تھا، تو آپ نے عرض کیا کہ میرے پڑھنے سے پہلے آمین نہ ہوجائے اور ممکن ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ قرأت خلف الامام کے قائل ہوں جیسے اور بھی بعض صحابہ اس کے قائل تھے، جیسا کہ گزشتہ صفحات میں اس کی وضاحت ہوچکی ہے۔

الحاصل اس روایت سے بھی آمین میں جہر ثابت ہو ہی نہیں ہوسکتا۔ خوب غور کرلیں اور انصاف کی آنکھ سے حدیثوں پر نظر ڈالیں۔

## جہر آمین کی چھٹی دلیل

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ''ابن ماجه'' کے حوالے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث بیان کی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب آپ ﴿ولا الضآلین﴾ کہتے، تو آمین کہتے ہوئے سنا ہے۔ (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ روایت ابن ابی لیلیٰ رضی اللہ عنہ سے ہے اور ابن ابی لیلیٰ حافظے کے لحاظ سے کمزور تھے اور ابن حجر رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا کہ میرے نزدیک یہ حدیث خطا ہے، اصل میں یہ حجر بن العنبس رحمہ اللہ کی وائل سے روایت ہے اور یہ خطا ابن ابی لیلیٰ سے ہے اور یہ سیٔ الحفظ تھے۔ (۲)

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۲۲

(۲) التلخيص الحبير: ۱/۲۳۸

نیز اس کے ایک اور راوی حجیہ بن عدی رحمۃ اللہ کے بارے میں بھی بعض نے کلام کیا ہے، اگر چہ کہ ان کو عجلی و ابن حبان رحمہما اللہ نے ثقہ کہا ہے؛ مگر ابو حاتم رحمۃ اللہ نے کہا کہ ”شیخ لا یحتج بحدیثه ، شبیه بالمجهول“ (شیخ ہے، جس کی حدیث سے احتجاج نہیں کیا جاسکتا اور یہ مجہول کے برابر ہے۔)(۱)

دوسرے اس سے بھی آمین کا زور سے کہنا ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ مؤلفِ ”حدیثِ نماز“ اور قائلینِ جہر اس سے جہرِ آمین پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمین سنی اور سننا بغیر جہر کے ممکن نہیں، تو معلوم ہوا کہ آپ نے بلند آواز سے آمین کہی تھی؛ مگر یہ استدلال بھی تام نہیں؛ کیوں کہ بہت سی اشیا ایسی ہیں، جن میں سوائے جہر کے طریقِ اطلاع کوئی نہیں؛ مگر ان کے اسرار و اخفا پر سب کا اتفاق ہے، مثلاً:

(۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ظہر و عصر میں قرآن پڑھنا ثابت ہے اور حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں ظہر و عصر میں کوئی آیت بھی سنا دیتے تھے۔ نیز حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر و عصر میں ﴿والسماء و الطارق﴾ اور ﴿والسماء ذات البروج﴾ پڑھتے تھے اور اس کی مانند دوسری اور سورتیں۔(۲)

(۱) نماز کے شروع میں ”سبحانک اللّٰھم...الخ“ پڑھنا ثابت ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دیگر صحابہ سے منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کے بعد اس کو پڑھتے تھے؛ حالاں کہ بغیر سماع یہ ممکن نہیں کہ معلوم ہو جائے؛ حالاں کہ ان کے جہر کا کوئی بھی قائل نہیں۔

حاصلِ جواب یہ ہے کہ وہ اشیا، جو آہستہ پڑھی جاتی ہیں، ان میں بھی صحابہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سننا ثابت ہے۔ مگر اس سے جہر کی سنیت پر دلالت نہیں ہوتی؛ بل کہ یہ تو محض آمین کی سنیت یا موقعِ آمین بتلانے کے لیے ہے، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی سری نمازوں میں قرآن پڑھ کر سنا دیتے تھے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ ایک دو اشخاص کا سن لینا، اخفا و اسرار کے منافی نہیں، علامہ عبد الحی

---

(۱) تهذيب التهذيب : ۱۹۰/۲

(۲) الطحاوي: ۱۰۱/۱

صاحب رحمہ اللہ نے ''الفتاوی الخانیۃ'' کے حوالے سے لکھا ہے کہ ''الجامع الصغیر'' میں ہے کہ امام نے اگر سری نماز میں قراءت اس طرح کیا کہ ایک دو آدمیوں نے سن لیا، تو یہ جہر نہ ہوگا۔ اس پر بعض نے امام ہندوانی رحمہ اللہ کے قول کی بنا پر اشکال کیا، تو علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ اس میں کوئی اشکال نہیں؛ کیوں کہ امام ہندوانی رحمہ اللہ کے نزدیک سر و اخفا یہ ہے کہ خود کو سنائے اور اس کے لیے یہ بات لازم ہے کہ ایک دو قریبی لوگ سن لیں۔(۱)

غرض یہ کہ اس حدیث سے بھی مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا مدعا کہ آمین زور سے کہنا چاہیے، ثابت نہیں ہوسکتا۔

## جہر کی ساتویں دلیل

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ''ابن ماجہ'' کے حوالے سے ایک حدیث حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے نقل کی:

> ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کہ تم سے یہودی لوگ اتنا حسد کسی چیز میں نہیں رکھتے ہیں، جتنا حسد تمھارے سلام کرنے اور آمین بولنے میں رکھتے ہیں اور دوسری حدیث حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ذکر کی، جس بھی یہی مضمون ہے؛ مگر اس میں سلام کا ذکر نہیں ہے اور اس کے آخر میں یہ زیادتی ہے کہ ''پس آمین زیادہ کہا کرو''(۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' اور قائلینِ جہر اس حدیث سے جہرِ آمین پر استدلال کرتے ہیں کہ یہودی حسد اس وقت کریں گے، جب کہ ان کو معلوم ہو اور اطلاع بلا جہر نہیں ہوسکتی؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ آمین میں جہر ہونا چاہیے۔

مگر یہ استدلال بھی تام نہیں؛ کیوں کہ اگر یہی بات ہے کہ یہود کا حسد کرنا جہر آمین کو مستلزم ہے، تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ یہودی ''اللّٰھم ربنا لک الحمد'' پر حسد کرتے ہیں۔

---

(۱) السعایۃ شرح شرح الوقایۃ: ۲/۱۷۰

(۲) حدیثِ نماز:۱۲۲

چناں چہ "السنن الکبری" میں بیہقی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کی روایت نقل کی ہے:

«قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَحْسُدُوْنَا الْيَهُوْدُ بِشَيْءٍ مَا حَسَدُوْنَا بِثَلَاثٍ: اَلتَّسْلِيْمُ ، وَالتَّأْمِيْنُ ، وَاللّٰهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ»

ترجمہ: ہم سے یہودی کسی چیز پر اتنا حسد نہیں کرتے جتنا کہ تین چیزوں پر کرتے ہیں: ایک سلام، دوسرے آمین، تیسرے "اللّٰھم ربنا لک الحمد"۔(۱)

علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کوئی بھی "اللّٰھم ربنا لک الحمد" کے جہر کا قائل نہیں، تو جب یہود کے "اللّٰھم ربنا لک الحمد" پر حسد کرنے سے یہ لازم نہیں آتا، کہ اس کو زور سے کہا جائے، تو آمین میں جہر کیوں لازم آجاتا ہے؟ یہ قول کیسے صحیح ہو جاتا ہے؟(۲)

نیز اس حدیث میں سلام کا بھی ذکر ہے، اگر اس سے مراد نماز کا سلام ہے، جیسا کہ امورِ نماز میں اس کو پیش کرنے سے ظاہر ہوتا ہے، تو یہ سلام صرف امام زور سے کہتا ہے، مقتدی آہستہ کہتے ہیں، تو اس تفریق کی کیا وجہ ہے؟ اس میں بھی سب کو بلند آواز سے سلام کرنا چاہیے، نیز سری وجہری تمام نمازوں میں اور انفرادی واجتماعی سب نمازوں میں اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے سلام اور "ربنا لک الحمد" اور آمین سب کو جہراً کہنا چاہیے؛ حالاں کہ خود یہ اہلِ حدیث بھی اس کے قائل نہیں۔

پھر یہ بھی یاد رہے کہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں ایک راوی طلحہ بن عمرو ہے، جس پر بہت سے محدثین نے کلام کیا ہے اور علامہ کنانی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ سند طلحہ بن عمرو کے ضعف پر علما کے اتفاق کی وجہ سے ضعیف ہے۔(۳)

معلوم ہوا کہ اس حدیث سے دراصل جہر ثابت ہی نہیں ہوتا؛ لہٰذا اگر احناف نے بھی آمین میں اس سے جہر نہ سمجھا، تو کیا خلاف کیا؟ اور ابن ماجہ کا اس حدیث کو بابِ جہر آمین میں لانا ہم پر کوئی حجت قائم نہیں کرتا۔

---

(۱) السنن الکبری للبیھقي :۲/۸۲

(۲) معارف السنن :۲/۴۰۳

(۳) نیل الأوطار :۲/۲۲۹ ، مصباح الزجاجة: ۱/۱۰۷

## ایک نظر میں جائزہ

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے لکھا ہے:

''یہ چند حدیثیں ہم نے یہاں بیان کردی ہیں، ورنہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے آمین کے متعلق سترہ حدیثیں اور تین آثارِ صحابہ گنوائے ہیں۔ ان احادیث سے ہمیں یہ ظاہر کرنا ہے کہ ہم اہلِ حدیث بلند آواز سے نماز میں آمین کہتے ہیں، تو اس کے دلائل کوئی گرے پڑے نہیں ہیں؛ بل کہ نہایت ہی مضبوط، ٹھوس، صحیح اور کثیر التعداد احادیث پر ہم نے یہ عمل اختیار کیا ہے''(۱)

راقم کہتا ہے کہ ناظرین نے ان مضبوط، ٹھوس اور صحیح روایات کا حال دیکھ لیا کہ کسی کا راوی متروک ومطروح ہے، کسی کا غایت درجہ ضعیف ہے اور کسی روایت سے جہر ثابت ہی نہیں ہوتا ہے اور پھر ان ضعیف روایات میں ان اہلِ حدیث لوگوں میں معروف جہر کا ذکر نہیں؛ بل کہ صرف یہ ہے کہ صفِ اول والوں نے سنا، یا صفِ اول کے ایک فرد نے سنا، یہ ہے ان کے ٹھوس اور صحیح دلائل کا حال۔

ہم یہاں بہ طورِ خلاصہ ان گذشتہ روایات کا حال بیان کرتے ہیں:

(۱) ''بخاری'' کی حدیثِ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ امام آمین کہے، تو تم بھی آمین کہو۔ یہ روایت صحیح ہے؛ مگر جہر اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ جنھوں نے کہا کہ مطلق قول سے مراد جہر ہوتا ہے، یہ صحیح نہیں ہے؛ ورنہ تو پھر ''مسلم'' کی روایت میں ہے کہ جب امام **''سمع اللہ لمن حمدہ''** کہے تو تم **''ربنا لک الحمد''** کہو، اس میں بھی قول کو مطلق بیان کیا ہے؛ حالاں کہ اس کے جہر کا کوئی قائل نہیں۔

(۲) ''ابوداؤد'' اور ''ابن ماجہ'' کی حدیثِ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب ﴿ولا الضآلین﴾ کہتے، تو اتنی آواز سے آمین کہتے کہ صفِ اول والے سن لیتے اور مسجد گونج جاتی۔ اس کا ایک راوی بشر بن رافع ضعیف ہے اور دوسرا راوی ابو عبد اللہ مجہول ہے اور اس کے دوسرے طریق میں راوی اسحاق بن ابراہیم بن علاء الزبیدی ضعیف ہے اور اس سے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس والے کا آپ کی آمین کو سن لینا ثابت ہوتا ہے، جہر ثابت نہیں ہوتا۔

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۲۳

(۳) حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کا عمل کہ آپ نے جہر سے آمین کہی، تو آپ کے مقتدیوں نے بھی جہر سے آمین کہی؛ مگر دیگر صحابہ کا عمل ان کے خلاف ہے اور جمہور صحابہ اخفا کے قائل ہیں۔

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث جس کو امام بخاری رحمہ اللہ نے تعلیقاً روایت کیا، اس سے بھی صرف موافقتِ آمین پر زور دینا معلوم ہوتا ہے، جہر کا سوال ہی نہیں۔

(۴) حضرت عطا رحمہ اللہ کا اثر کہ یہ بھی مدعی پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ جب کہ ان کا دوسو صحابہ کا دیکھنا اور پھر اسی مسجدِ نبوی میں دیکھنا بعید؛ بل کہ ابعد ہے اور پھر دو چار کے جہر سے بھی مسجد گونج جاتی ہے اور سب کی معمولی آواز سے بھی گونج پیدا ہو جاتی ہے اور اس قدر جہر کے ساتھ آمین کہنا، تو مساجدِ احناف میں بھی ہے۔

(۵) حدیثِ بلال رضی اللہ عنہ کہ اس سے بھی اولاً آمین میں جہر ثابت نہیں ہوتا ہے، نیز یہ حدیث درمیان سے ایک راوی کے چھوٹ جانے کی وجہ سے منقطع ہے۔

(۶) حدیثِ علی رضی اللہ عنہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ﴿ولا الضآلین﴾ کہتے، تو میں نے سنا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم آمین کہتے۔ یہ روایت ضعیف ہے، اس میں حمید بن عبدالرحمٰن اور حجیہ بن عدی ضعیف ہیں اور اس سے بھی اس رواجی جہر کا ثبوت نہیں ملتا، نیز کبھی کبھی تعلیم کے لیے کرنے سے ہمیں بھی انکار نہیں، جس سے آمین کے زور سے کہنے کا صرف جواز ثابت ہوتا ہے، نہ کہ اس کا سنت ہونا۔

(۷) حدیثِ عائشہ رضی اللہ عنہا کہ یہودی آمین پر حسد کرتے ہیں، یہ حدیث اگر چہ صحیح ہے؛ مگر اس سے بھی جہر پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ واللہ اعلم!

ان باتوں کو سامنے رکھ کر مؤلف کی عبارت اور ان کا علمِ حدیث اور شانِ تفقہ کو ملاحظہ فرمایئے اور افسوس کیجیے کہ احناف کے صحیح دلائل کو ضعیف کہا جاتا ہے اور یہاں اپنے لیے ضعیف کو بھی صحیح کہا جاتا ہے۔ فیا للاسف!!

## انتباہ!

ہمیں اس سے انکار نہیں کہ بعض روایات سے جہر ثابت ہے، اگر چہ وہ روایات ضعیف ہیں؛ مگر ان تمام کے جمع ہونے سے حسن کے درجے تک پہنچ جاتی ہیں؛ مگر نفسِ جہر کے جواز وثبوت میں

ہمیں کلام نہیں، کلام اس کی سنیت وافضلیت میں ہے اور یہ ان احادیث سے ثابت نہیں ہوتا کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یا صحابۂ کرام نے جہرِ آمین پر مداومت کی ہو؛ لہٰذا اس سے نفسِ جہر پر استدلال تو کر سکتے ہیں؛ مگر سنیت پر نہیں۔

## اخفائے آمین کے دلائل

اب ہم یہاں سے احناف کے دلائل بیان کرتے ہیں، اس کے بعد مؤلف کے دیگر بیانات کا جائزہ لیں گے، علمائے حنفیہ نے آمین آہستہ کہنے پر چند دلائل سے استدلال کیا ہے:

## پہلی دلیل

سب سے پہلے قرآن کو لیجیے؛ کیوں کہ قرآنِ کریم دلائلِ شرعیہ میں سب سے پہلے نمبر پر ہے، اسی لیے علمائے حنفیہ سب سے پہلے اسی کو لیتے ہیں؛ چناں چہ قرآنِ کریم میں فرمایا گیا ہے:

﴿ادْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً﴾ (الأعراف: ۵۸)

ترجمہ: اپنے رب سے آہ وزاری سے اور پوشیدہ طور پر دعا مانگو؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ حد سے نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

اس آیت میں آہستہ دعا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور خود مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کو بھی یہ تسلیم ہے کہ آمین ایک دعا ہے، جیسا کہ آمین کے مسئلے میں شروع میں بیان کیا ہے اور امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہ نے اپنی ''صحیح'' میں حضرت عطا کا قول نقل کیا کہ آمین دعا ہے۔ (۱)

علامہ شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلوی رَحِمَہُ اللّٰہ نے لکھا ہے:

'' وأجمع أهل اللغة أن ''آمين'' هو الدعاء فالأصل فيه الإخفاء''(۲)

ترجمہ: اہلِ لغت کا اس پر اجماع ہے کہ آمین دعا ہے اور اس میں افضل اخفا ہے۔

اور ''التفسیر الکبیر'' میں علامہ رازی رَحِمَہُ اللّٰہ نے آمین کو دعا مانا ہے، وہ کہتے ہیں کہ

(۱) البخاري: ۱/۱۰۷

(۲) أوجز المسالک: ۱/۱۹۹

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ آمین کا اخفا افضل ہے اور اس پر اس سے احتجاج کیا ہے کہ آمین میں دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ یہ دعا ہے، دوسری یہ کہ یہ اللہ کا نام ہے، پس اگر یہ دعا ہے، تو اس کا اخفا واجب ہے؛ کیوں کہ اللہ کا قول ہے:

﴿اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً﴾

ترجمہ: اپنے پروردگار کو آہ وزاری اور آہستہ سے پکارو۔

اور اگر یہ اللہ کا نام ہے، تو بھی اس کا اخفا واجب ہے؛ کیوں کہ اللہ کا قول ہے:

﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِيْ نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَّ خُفْيَةً﴾

ترجمہ: اپنے پروردگار کو آہ وزاری اور آہستہ سے یاد کرو۔(۱)

جب آمین دعا ہے اور دعا میں اخفا کرنا بہ روئے قرآن واجب نہ بھی ہو، تو مستحب ضرور ہے؛ لہٰذا آمین میں بھی اخفا کرنا مستحب ہوگا۔ علامہ رازی رحمہ اللہ ''التفسیر الکبیر'' میں لکھتے ہیں:

''جاننا چاہیے کہ دعا میں اخفا کا اعتبار کیا گیا ہے اور اس پر چند وجوہ دلالت کرتی ہیں: اول یہی آیت کہ یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دعا کا حکم اخفا کے ساتھ دیا ہے اور امر ظاہراً وجوب کے لیے ہوتا ہے؛ پس اگر وجوب حاصل نہ بھی ہو، تو اخفا کے مندوب ہونے سے تو کم نہیں۔ پھر اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ وہ (اللہ تعالیٰ) حد سے گزرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ ظاہری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اخفا اور تضرع کو ترک کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا اور اللہ کی محبت یہ ہے کہ اللہ ثواب دے۔ پس آیت کے معنے یہ ہوئے کہ جو دعا میں تضرع اور اخفا کو ترک کردے؛ اللہ اس کو ثواب نہیں دے گا اور نہ ہی اس سے احسان کرے گا اور جو ایسا ہو؛ وہ لامحالہ اہلِ عقاب میں سے ہوگا؛ پس ظاہر ہوا کہ اللہ کا قول ﴿إِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ﴾ دعا میں ترکِ تضرع اور ترکِ اخفا پر مثل دھمکی اور ڈانٹ کے ہے''(۲)

---

(۱) التفسیر الکبیر: ۱۴/۱۰۷

(۲) التفسیر الکبیر: ۱۴/۱۰۶

## اخفائے آمین کی دوسری دلیل

قرآن کے بعد حدیث کی جانب آیئے! حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب امام ﴿غیر المغضوب علیھم و لا الضآلین﴾ کہے تو تم آمین کہو؛ کیوں کہ ملائکہ بھی آمین کہتے ہیں اور امام بھی آمین کہتا ہے، پس جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے موافق ہو جائے گی، اس کے پچھلے گناہ بخش دیے جائیں گے۔ (۱)

اس حدیث میں جملے «وإن الإمام یقولھا» (امام بھی اس کو کہتا ہے) بتا رہا ہے کہ امام کی آمین آہستہ ہوتی ہے؛ ورنہ اس کے بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہیں؛ کیوں کہ جب وہ زور سے کہے گا، تو سب اس کو سن لیتے ہیں اور سب کو معلوم ہو ہی جاتا ہے؛ مگر یہاں حدیث میں بتایا جا رہا ہے کہ تم آمین کہو؛ کیوں کہ امام بھی آمین کہتا ہے۔ معلوم ہوا کہ آمین کہنے میں اخفا ہوتا ہے۔ (۲)

## اخفائے آمین کی تیسری دلیل

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو سکتے یاد رکھے ہیں: ایک اس وقت جب تکبیر کہتے اور دوسرا سکتہ اس وقت جب کہ ﴿غیر المغضوب علیھم و لا الضآلین﴾ سے فارغ ہوتے۔ پس حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ نے اس کو یاد رکھا اور عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے اس کا انکار کیا۔ تو پھر دونوں نے اس بات کو حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے پاس لکھا، جواب میں آپ نے لکھا کہ سمرہ نے ٹھیک یاد رکھا۔ (۳)

علامہ نیموی رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ اس حدیث کی سند صالح ہے اور ترمذی رحمۃ اللہ نے اس کی تحسین کی اور ابن حجر رحمۃ اللہ نے بھی تحسین کی؛ بل کہ تصحیح کی ہے اور حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے حضرت حسن بصری رضی اللہ عنہ کا سماع ثابت ہے۔ (۴)

اس حدیث میں قابلِ غور بات یہ ہے کہ اس میں دو سکتوں کا ذکر ہے، ان میں سے پہلا سکتہ

---

(۱) النسائي: ۱/۱۰۷، علامہ نیموی نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) إعلاء السنن: ۲/۲۱۲

(۳) أبو داود: ۱/۱۱۳، الترمذي: ۱/۵۹

(۴) آثار السنن و التعلیق الحسن: ۱/۹۵

ثنا پڑھنے کے لیے تھا اور دوسرا سکتہ آہستہ آمین کہنے کے لیے تھا۔ علامہ شوق نیموی کہتے ہیں کہ اگر اس سکتے کو اس پر حمل نہ کریں اور یوں کہیں کہ دوسرا سکتہ اس لیے تھا کہ سانس لوٹ آئے، جیسا کہ بعض نے یہی کہا ہے، تو اس سے مقتدیوں کی آمین کا امام کی آمین سے پہلے ہونا لازم آتا ہے؛ کیوں کہ حدیث میں ہے «إذا قال ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضآلين﴾ فقولوا آمين» اس سے معلوم ہوا کہ ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ کے بعد مقتدی آمین کہے، تو اس وقت مقتدیوں کی آمین دوسرے سکتے کے وقت ہوگی اور امام (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ) کی آمین دوسرے سکتے کے بعد ہوگی، تو مقتدیوں کی آمین امام کی آمین سے مقدم ہوگی اور اس سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا ہے کہ مقتدی امام سے سبقت کرے۔ (۱)

غرض ان روایات میں آمین کے سری ہونے کی طرف اشارہ ملتا ہے اور دیگر احادیث میں اس کی تعلیم دی گئی ہے اور ہمارے مدعا پر اتنا لکھنا ہی کافی ہے؛ کیوں کہ جو چیز عدمی ہوتی ہے یا مخفی ہوتی ہے، اس پر دلیل میں یہ اشارات اور اخفا کی تعلیم ہی کافی ہے؛ کیوں کہ جب آمین مخفی ہوتی تھی، تو اس پر یہ سوال کرنا کہ دلیل لاؤ، لغو سوال ہے۔ ہاں جہر کا دعوی کرنے والوں کو اس پر دلیل قائم کرنا چاہیے اور اس پر وہ کوئی محکم دلیل بیان نہیں کر سکتے اور جو ثابت ہے، اس کا جواب ہم نے دے دیا کہ ایسا کبھی کبھی ہوا ہے؛ تا کہ تعلیم دی جائے، بہ طورِ سنت ایسا ہونا ان احادیث سے معلوم نہیں ہوتا ہے، جیسے ''بخاری'' وغیرہ میں روایتِ صحیحہ موجود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا، مگر کوئی بھی اس کو سنت نہیں کہتا؛ بل کہ اس سے روکتے ہیں اور خلافِ سنت بتاتے ہیں۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جوتے پہن کر نماز پڑھنا ثابت ہے؛ مگر اس کو سنت نہیں کہا جاتا، تو محض ثبوت سنت ہونے پر دلالت نہیں کرتا، ایسے ہی یہاں بھی محض ثبوت کی وجہ سے سنیت ثابت نہیں ہوتی اور جواز سے کسی کو انکار نہیں۔

## علامہ عبدالحی صاحب کے بیان کی حقیقت

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے عبدالحیؒ صاحب رحمہ اللہ کی ایک عبارت نقل کی ہے، جس میں انھوں نے جہر کو راجح اور سر و اخفا کو مرجوح قرار دیا ہے۔ (۲)

(۱) التعليق الحسن: ۱/۹۵

(۲) حدیثِ نماز: ۱۲۴-۱۲۵

ان کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے «خَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ» (آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آمین پست آواز سے کہی) بیان کیا ہے اور اس کے راوی شعبہ ہیں اور یہی روایت بہ طریقِ سفیان آئی ہے، جس میں حضرت وائل رضی اللہ عنہ نے «مَدَّ بِهَا صَوْتَهُ» یا «جَهَرَ بِهَا» (بلند آواز سے آمین کہا) روایت کیا ہے اور محدثین نے سفیان رحمہ اللہ کی روایت کو ترجیح دی ہے؛ کیوں کہ شعبہ کی روایت کی سند میں خدشہ اور خطا ہے اور مختلف کتبِ حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جہرِ آمین کی روایت ثابت ہے، جو سب مل کر قوی ہو جاتی ہیں اور ابن الہمام رحمہ اللہ اور ان کے شاگرد ابن امیر الحاج نے بھی جہر ہی کو راجح قرار دیا ہے۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی رحمہ اللہ نے اس مسئلۂ آمین میں اپنی کتاب ''السعایة'' اور ''التعلیق الممجد'' اور ''عمدة الرعایة حاشیة شرح الوقایة'' میں اپنا رجحان جہر کی طرف ظاہر فرمایا ہے اور اسی کے ساتھ علامہ ابن الہمام و ابن امیر الحاج رحمہما اللہ کو بھی اسی کا قائل قرار دیا ہے؛ مگر میرے خیال میں ابن الہمام رحمہ اللہ کو اس کا قائل قرار دینا صحیح نہیں؛ کیوں کہ انھوں نے حدیثِ جہر و حدیثِ سر میں محض تطبیق کی ایک صورت بیان کی ہے، جیسا کہ آگے اس کی وضاحت پیش کروں گا۔ رہا علامہ عبدالحیؒ صاحب رحمہ اللہ کا جہر کو ترجیح دینا، تو یہ ان کی ذاتی رائے ہے اور ان سے بھی بڑے بڑے دیگر علما اس کے خلاف آمین بالسر کی احادیث کو راجح قرار دیتے ہیں، مگر یہاں سوال یہ ہے کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے علامہ عبدالحی صاحب رحمہ اللہ کی کب سے تقلید شروع کر دی ہے؟ کہ ان کے قول کو بلا چون و چرا ماننے تیار ہو گئے؟ چاہیے تو یہ تھا کہ دلائل کی روشنی میں کلام کیا جاتا اور اس بارے میں صحیح احادیث کو پیش کیا جاتا؛ مگر اُنھوں نے ایسا نہیں کیا، جیسا کہ ہم نے اوپر واضح کر دیا ہے کہ ان کے پیش کردہ دلائل کی کیا حیثیت ہے؟ کہ اگر حدیث صحیح ہے، تو وہ جہر پر دلالت ہی نہیں کرتی اور اگر دلالت کرتی ہے، تو صحت کے معیار کی نہیں ہوتی؛ لہٰذا علامہ عبدالحی صاحب رحمہ اللہ کی اس عبارت سے نہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کو کوئی فائدہ ہے اور نہ وہ ہم پر حجت ہے۔

اس اجمالی گفتگو کے بعد ہم مولانا عبدالحی صاحب رحمہ اللہ کے بیان پر ذرا تفصیلی نظر ڈالنا

---

(۱) عمدة الرعاية :۱/۱۶۷

چاہتے ہیں، حضرت مولانا موصوف نے اپنے اس بیان میں ایک بات تو یہ بیان کی ہے کہ شعبہ کی روایت جس میں آمین آہستہ کہنے کا ذکر ہے وہ بہ قولِ امام بخاری رحمۃ اللہ مخدوش وخطا ہے اور دوسری بات یہ فرمائی کہ جب حدیث کی سند میں اختلاف ہو، تو اس صورت میں محدثین ہی مرجع ہوتے ہیں؛ لہٰذا ان ہی کی بات کا اعتبار ہوگا۔

## محدثین کے اقوال کا درجہ

ہم اولاً ان کی دوسری بات کا جواب دیتے ہیں کہ اس میں تو اختلاف کی گنجائش نہیں کہ محدثین عظام رحمہم اللہ کے اقوال وآرا خصوصاً فنِ حدیث میں بڑا اونچا مقام رکھتے ہیں، ان حضرات کی جرح وتعدیل میں اور روایات کی جانچ میں یا رجال میں ترجیح کے بارے میں، ہم جیسوں کو بلا تقلید چارہ نہیں۔ ہم اہلِ تقلید تو کیا، منکرینِ تقلید بھی اس مقام پر ان حضرات کی تقلید پر مجبور و مضطر ہیں؛ مگر اس کے ساتھ ساتھ اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ ان حضرات کی ہر بات یہ مقام اور درجہ نہیں رکھتی کہ بلا چون وچرا قبول کرلیا جائے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ کا احسان اس امتِ مرحومہ پر اتنا عظیم اور بھاری ہے کہ ساری امت مل کر بھی اس کا بدلہ نہیں دے سکتی؛ مگر اس کے ساتھ ہی آپ کی یہ بات امت پر بڑی گراں اور دل سوز ہے کہ آپ نے حضرت امام المحدثین راس الفقہا امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ پر ارجا اور خنزیر بری کی حلت کا داغ لگایا اور ''سکتوا عنہ'' کہہ کر جرح کرڈالی اور رسالہ ''جزء القراءۃ'' اور ''رفع الیدین'' میں آپ پر مخالفتِ احادیث کا الزام لگایا اور جہل کے طعنے دیے اور یہ ظاہر ہے کہ امت آپ کی ان باتوں کو قبول نہیں کرسکتی۔ اسی طرح آپ نے امام ابویوسف رحمۃ اللہ کو متروک الحدیث اور امام محمد رحمۃ اللہ کو جہمی قرار دیا، اس طرح بہت سے رجالِ حنفیہ کو مجروح کیا۔ کیا ان تمام باتوں میں آپ مرجع قرار دیے جائیں گے؟

اور دار قطنی نے «من کان له إمام...الخ» کو اپنے مسلک کے خلاف دیکھ کر امام اعظم رحمۃ اللہ ہی کو ضعیف قرار دے دیا، تو کیا یہاں دار قطنی کی بات مستند سمجھی جائے گی۔

امام ابن معین رحمۃ اللہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ کو ضعیف کہا، تو کیا ان کی بات مانی جائے گی اور اس کی بنا پر امام شافعی رحمۃ اللہ کو ضعیف ٹھہرایا جائے گا؟ امام عقیلی رحمۃ اللہ نے امام

ابن المدینی رحمہ اللہ کو ضعیف کہا، تو کیا وہ ضعیف سمجھے جائیں گے؟

الغرض ان حضراتِ محدثین کے کلام کو بلا تحقیق معتمد علیہ اور مرجع قرار نہیں دیا جائے گا؛ بل کہ محدثین کے اقوال بھی جانچنے کے بعد ہی قابلِ اعتنا سمجھے جائیں گے۔ ہاں! جہاں پر جانچ ہی ممکن نہ ہو، تو لامحالہ ان کے اقوال پر اعتماد کرنا ہی ہوگا۔

پھر یہ بھی ملاحظہ کیجیے کہ اس حدیثِ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے، بعض نے سفیان رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترجیح دی ہے، تو بعض نے اس کے خلاف شعبہ کی روایت کو ارجح قرار دیا ہے؛ لہٰذا علامہ موصوف کا یہ کہنا کہ اس سلسلے میں محدثین ہی مرجع ہیں، ایک مبہم بات ہے۔

## حدیثِ وائل رضی اللہ عنہ میں اختلاف وترجیح

اس کے بعد علامہ کی پہلی بات کا جائزہ لیتے ہیں، جس میں انھوں نے حدیثِ شعبہ کو امام بخاری رحمہ اللہ کے حوالے سے مخدوش وخطا قرار دیا ہے، ہماری اس گفتگو سے یہ بات بھی واضح ہو جائے گی کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نقد کی کیا حیثیت ہے۔

بات یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث آئی ہے، جس میں بعض راوی جیسے حضرت سفیان رضی اللہ عنہ یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت وائل نے بیان کیا:

**«سَمِعْتُ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم قَرَأَ ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضآلين﴾ وَقَالَ: آمِيْنَ وَمَدَّ بِهَا صَوْتَهُ»** (۱)

ترجمہ: میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سنا کہ آپ نے ﴿غیر المغضوب علیهم ولا الضآلین﴾ پڑھا اور آمین کہا اور آواز دراز فرمائی۔

اور بعض راوی جیسے حضرت شعبہ یہ روایت کرتے ہیں، کہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ نے کہا:

**«سَمِعْتُ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم قَرَأَ ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضآلين﴾ فَقَالَ: آمِيْنَ وَخَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ»** (۲)

---

(۱) الترمذي: ۱/۵۷، أبو داود: ۱/۱۳۴، مسند أحمد: ۴/۳۱۵، سنن الدارقطني: ۱/۳۳۴، سنن البيهقي: ۲/۸۳

(۲) الترمذي: ۱/۵۸، مسند أحمد: ۴/۳۱۵، المستدرك: ۲/۲۵۳، أبو داود الطيالسي: ۱/۱۳۸، المعجم الكبير للطبراني: ۲۲/۹، سنن البيهقي: ۲/۸۳، سنن الدارقطني: ۱/۳۳۴

ترجمہ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنا کہ آپ نے ﴿غیر المغضوب علیھم ولا الضآلین﴾ پڑھا اور آمین کہی اور آواز کو پست کیا۔

جب ایک ہی حدیث کے بارے میں راویوں نے دو الگ الگ باتیں بیان کیں، تو محدثین میں اس پر بحث ہوگئی کہ ان میں سے کون صحیح ہے اور کون غلط؟ امام ترمذی نے امام بخاری اور امام ابوزرعہ رحمہم اللہ سے اس سلسلے میں نقل کیا کہ شعبہ کی روایت سے زیادہ سفیان کی روایت صحیح ہے، اس کے بعد امام بخاری رحمہ اللہ کا طویل کلام نقل کیا ہے، جس کو ہمارے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے بھی پورا نقل کر دیا ہے، اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث میں امام شعبہ رحمہ اللہ نے تین جگہ خطا کی ہے:

(۱) ایک تو یہ کہ روایت کی سند میں، روای ''حجر بن عنبس'' کو ''حجر ابو العنبس'' کہہ دیا، جن کی کنیت ابو السکن ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ سند میں حجر بن عنبس اور وائل بن حجر رضی اللہ عنہما کے درمیان ایک راوی کا اضافہ کر دیا کہ اصل یوں تھا: ''عن حجر بن عنبس عن وائل بن حجر'' اور شعبہ نے اس کی سند اس طرح بیان کی ہے کہ ''عن حجر أبی العنبس عن علقمه بن وائل عن وائل بن حجر'' تو بیچ میں ''علقمہ بن وائل'' کا واسطہ شعبہ کا وہم ہے۔

(۳) تیسرے یہ کہ روایت کے الفاظ «مَدّ بِهَا صَوْتَهٗ» (یعنی آپ نے آمین میں آواز بلند کی) تھے، مگر شعبہ نے اس کو «خَفَضَ بِهَا صَوْتَهٗ» (یعنی آواز پست کی) نقل کیا۔

(۴) امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس پر ایک اعتراض اپنی ''کتاب العلل الکبیر'' میں ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر بیچ میں علقمہ کا واسطہ ہے، تو علقمہ کو اپنے باپ سے سماع حاصل نہیں۔ (۱)

## شعبہ کی خطا کا جواب

امام بخاری رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ شعبہ نے خطا کی ہے، یہ صرف امام بخاری رحمہ اللہ کا ظن ہے، جو اعتراضات یہاں کیے گئے ہیں، سب بے جا ہیں؛ لہٰذا ہم یہاں علما کے کلام کی

(۱) نصب الرایة: ۱/۳۶۹

روشنی میں ان کے جوابات بیان کرتے ہیں:

(۱) شعبہ کی روایت پر امام بخاری رحمہ اللہ نے پہلا اعتراض یہ کیا ہے، کہ انھوں نے سند میں ''حجر بن عنبس'' کی جگہ ''حجر ابوالعنبس'' کہہ دیا، مگر یہ اعتراض صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ حجر بن العنبس اور حجر ابوالعنبس، یہ سب ایک ہی شخصیت کے نام ہیں۔

چناں چہ محدث ابن حبان نے ''کتاب الثقات'' میں ابن العنبس وابوالعنبس کے ایک ہونے کی تصریح کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ **''حجر بن عنبس أبو العنبس الكوفي ، وهو الذي يقال له: حجر أبو العنبس ، يروي عن علي و وائل بن حجر روى عنه سلمة بن كهيل''**(۱)

اور خود امام سفیان رحمہ اللہ نے بھی شعبہ ہی کی طرح ایک روایت میں کہا ہے؛ چناں چہ ابوداود کی روایتِ سفیان میں حضرت سفیان رحمہ اللہ نے ''حجر أبي العنبس'' ہی کہا ہے۔(۲)

اور مزید کمال کی بات یہ ہے کہ دارقطنی کی روایت میں دونوں کے ایک ہونے کی تصریح خود امام سفیان رحمہ اللہ نے کی ہے؛ چناں چہ سفیان نے سلمہ بن کہیل رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا:

**'' عن حجر أبي العنبس وهو ابن العنبس عن وائل قال سمعت النبي صلی اللہ علیہ وسلم ...الخ''**

اور دارِقطنی نے اس روایت کی تصحیح کی ہے۔(۳)

پس سفیان اور شعبہ رضی اللہ عنہما کی روایت متفق ہوگئی۔ سوال یہ ہے کہ یہ بات اگر شعبہ بیان کریں، تو ان کی خطا ہے اور وہی بات سفیان بیان کریں، تو صحیح اور ان کی حدیث بھی صحیح ہے، یہ کس اصول پر ہے؟

رہا امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ حجر کی کنیت، تو ''أبو السكن'' ہے، نہ کہ ''ابوالعنبس''،

---

(۱) نصب الراية: ۱/۳۶۹

(۲) أبو داود: ۱/۱۳۴

(۳) سنن الدارقطني: ۱/۳۳۳

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک ہی شخص کی دو کنیت بھی ہوتی ہیں اور اس میں کوئی خرابی واعتراض کی بات نہیں؛ چناں چہ حافظ نے "تہذیب" میں لکھا کہ حجر بن العنبس حضرمی ابو العنبس ہیں اور ان کو ابو السکن بھی کہا جاتا ہے۔ (۱)

اور علامہ نیموی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ابن حبان نے "کتاب الثقات" میں اس کو جزم کے ساتھ کہا ہے کہ حجر بن عنبس ابو السکن کوفی ہیں اور یہ وہی ہیں، جن کو حجر ابو العنبس کہا جاتا ہے، یہ علی ووائل رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں اور ان سے سلمہ بن کہیل رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا پہلا نقد واعتراض محض ظن وتخمین پر مبنی ہے، جو ان تصریحات کے خلاف ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ امام شعبہ رضی اللہ عنہ "حجر ابو العنبس" کہنے میں متفرد نہیں؛ بل کہ خود امام سفیان ثوری رضی اللہ عنہ بھی اس میں ان کے ساتھ ساتھ ہیں۔

(۲) امام بخاری رحمہ اللہ کا دوسرا نقد یہ ہے کہ امام شعبہ رضی اللہ عنہ نے سند میں ایک راوی "علقمہ بن وائل" کا حجر بن عنبس اور وائل بن حجر رضی اللہ عنہما کے درمیان اضافہ کر دیا؛ حالاں کہ یہ واسطہ نہیں تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شعبہ کی خطا نہیں ہے؛ بل کہ واقعہ ہی یہ ہے کہ "حجر بن عنبس" نے کبھی تو وائل رضی اللہ عنہ سے بہ راہِ راست سنا ہے اور کبھی علقمہ بن وائل رضی اللہ عنہ کے واسطے سے سنا ہے اور اس میں کوئی بعد نہیں کہ ایک راوی کسی سے کبھی بہ راہِ راست سنے اور کبھی کسی کے واسطے سے سنے۔

چناں چہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے "السنن الکبری" میں بہ طریقِ ابو داود طیالسی شعبہ سے روایت کیا ہے:

**" أخبرني سلمة بن كهيل قال سمعتُ حجراً أبا العنبس قال سمعت علقمة بن وائل يحدث عن وائل وقد سمعتُه من وائل"**

---

(۱) تهذيب التهذيب: ۲/۱۸۸، معارف السنن: ۲/۴۰۱

(۲) آثار السنن مع التعليق الحسن: ۱/۹۶

امام بیہقی رَحِمَهُ اللهُ نے اس کو روایت کرنے کے بعد امام بخاری رَحِمَهُ اللهُ کے اعتراض کا جواب یہی دیا ہے، وہ کہتے ہیں:

**"وأما قوله "عن علقمة" فقد بين في روايته أن حجراً سمعه من علقمة وقد سمعه أيضاً من وائل نفسه"(۱)**

ترجمہ: رہا شعبہ رضی اللہ عنہ کا "عن علقمه" کہنا، تو انھوں نے خود اپنی روایت میں تصریح کر دی ہے، کہ حجر رَحِمَهُ اللهُ نے اس کو علقمہ رضی اللہ عنہ سے سنا اور خود وائل رضی اللہ عنہ سے بھی سنا ہے۔

علامہ نیموی رَحِمَهُ اللهُ لکھتے ہیں کہ بعض روایات میں بیان کیا گیا ہے، کہ حجر رَحِمَهُ اللهُ نے اس حدیث کو علقمہ بن وائل رضی اللہ عنہ سے سنا ہے اور خود وائل رضی اللہ عنہ سے بھی سنا ہے۔ امام احمد رَحِمَهُ اللهُ نے "مسندِ احمد" میں تخریج کی ہے، اس میں ہے کہ حجر بن عنبس رَحِمَهُ اللهُ بیان کرتے ہیں:

**" سمعتُ علقمةَ بن وائل يُحدِّثُ عن وائل وسمعتُ من وائل"(۲)**

ترجمہ: میں نے علقمہ بن وائل رضی اللہ عنہ سے سنا، وہ وائل رضی اللہ عنہ کی طرف سے حدیث بیان کرتے تھے اور میں نے وائل رضی اللہ عنہ سے بھی سنا۔

اور مسند ابی داؤد طیالسی اور سنن ابی سلم اللجی میں بھی اس کی تصریح ہے۔

پس یہ دوسری علت بھی مندفع ہوئی اور جس طریق میں علقمہ کا واسطہ ہے۔ اس کا صحیح ہونا معلوم ہوا۔

(۳) تیسرا نقد یہ ہے کہ شعبہ نے «مدّ بِهَا صَوْتَه» کو «خَفَضَ بها صَوْتَه» کہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب مذکورہ علل ہی مدفوع ہو گئے، تو پھر اس بات کی کیا سند ہے کہ شعبہ رضی اللہ عنہ نے ہی خطا کی، ممکن ہے سفیان رضی اللہ عنہ نے خطا کی ہو۔

غرض یہ دعوی بے دلیل ہے کہ شعبہ نے غلطی کی ہے، بس زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ روایت ہی مضطرب ہے، جس سے فریقین میں سے کسی کا بھی استدلال نہیں ہو سکتا، یا دونوں

---

(۱) السنن الكبرى للبيهقي: ۸۴/۲

(۲) التعليق الحسن: ۹۶/۱-۹۷

لفظوں میں جمع کی صورت اختیار کی جائے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

(۴) اس پر آخری اعتراض یہ ہے کہ اگر اس روایت کی سند میں یہ قول شعبہ علقمہ نے اپنے باپ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، تو یہ حدیث منقطع ہے؛ کیوں کہ علقمہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ سے نہیں سنا؛ مگر یہ بات درست نہیں؛ کیوں کہ علقمہ رضی اللہ عنہ کا سماع وائل سے ثابت ہے، جس کی تحقیق ہم نے دعائے استفتاح کے بیان میں یہ وضاحت کردی ہے۔ وہاں مراجعت کرلی جائے اور اگر ان بعض محدثین کا قول لیا جائے، تو بھی یہ قادح اس لیے نہیں کہ اس واسطے کے بغیر بھی ان کی روایت ہے، جیسا کہ ابھی گزرا۔ الغرض یہ روایت اس قدح ونقد سے بھی سالم ہے۔

## روایتِ شعبہ کی تصحیح

اسی لیے متعدد محدثین نے شعبہ کی حدیث کو بھی صحیح مانا ہے؛ چناں چہ امام حاکم رحمہ اللہ نے مستدرک میں اس کو روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث صحیح علی شرط الشیخین ہے، اسی طرح ابن جریر طبری اور قاضی عیاض رحمہما اللہ نے بھی شعبہ وسفیان دونوں کی حدیثوں کو صحیح کہا ہے۔ (۱)

## دونوں روایات میں تطبیق

جب دونوں حدیثیں صحیح ہیں، تو دو کے لفظوں میں جمع کی کئی صورتیں ہو سکتی ہے:

(۱) علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے اس طرح جمع کیا کہ «خَفَضَ» یعنی آواز پست کرنے سے مراد یہ ہے کہ بہت زور کی آواز نہ تھی اور «مَدَّ» سے مراد آواز کا کم نہ ہونا ہے۔

(۲) بعض علمانے دونوں میں اس طرح جمع کیا ہے، کہ یہ مختلف حالات پر محمول ہے کہ کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آمین زور سے کہی اور کبھی آہستہ کہی اور حضرت وائل رضی اللہ عنہ نے بھی کبھی اِس کو، کبھی اُس کو بیان کیا ہے۔

(۳) بعض نے کہا کہ «مدّ بِهَا صَوْتَه» کے معنی یہاں آواز بلند کرنے کے نہیں ہیں؛ بل کہ سانس کو لمبا کرنے کے ہیں، چناں چہ آمین میں ذرا لمبا سانس لے کر اس کو کھینچ کر پڑھتے ہیں، اب دونوں لفظ جمع ہوگئے کہ آواز پست تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آمین میں لمبا سانس لے کر ادا کیا۔

---

(۱) دیکھو! الجوهر النقي: ۲/۸۵، معارف السنن: ۲/۴۰۷

رہا یہ کہ بعض روایات میں رفع کی تصریح ہے، تو جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ روایت بالمعنی ہو اور راویوں نے تغیر کیا ہو؛ اس لیے محدثین نے «مدّ بِهَا» کے الفاظ کو صحیح قرار دیا ہے۔ اسی طرح لفظِ جہر کو محدثین نے روایت بالمعنی قرار دیا ہے۔ (۱)

اور اس کی مؤیدات ہم عرض کریں گے:

(۱) ابن ماجہ نے حضرت وائل رضی اللہ عنہ ہی کی یہ حدیث بہ طریقِ عبدالجبار بن وائل رضی اللہ عنہ روایت کی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں:

« فَلَمَّا قَالَ: ﴿ ولا الضآلين ﴾ قَالَ آمِيْنَ ، فَسَمِعْنَاهَا مِنْهُ» (۲)

ترجمہ: جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿ ولا الضآلين ﴾ پڑھا، تو آمین کہا اور ہم نے بھی اس کو سنا۔

اس میں بہ نظرِ انصاف غور و تأمل سے کام لیا جائے، تو معلوم ہوگا کہ روزانہ بالکل اخفا کے ساتھ آمین ہوتی تھی اور کسی دن ذرا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زور سے آمین فرمائی، تو یہ اس کو یہاں بیان کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آمین کہی اور ہم نے بھی اس کو سنا۔ کیا جو چیز روزانہ ہوتی ہو اور یہ بات مقرر و مشتہر ہو کہ آمین میں جہر ہوتا ہے، تو اس عنوان سے اس کو تعبیر کیا جاسکتا ہے؟

(۲) "السنن الکبری للنسائي" میں بہ طریقِ ابی اسحاق وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں یہ الفاظ ہیں: «فَسَمِعْتُهُ وَأَنَا خَلْفَهُ» (میں نے اس کو سنا اور میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے تھا) (۳)

یہاں بھی یہ تعبیر بتاتی ہے کہ اول تو روزانہ جہر و رفع نہ تھا اور اس دن بھی کچھ رفع ہوا، تو اس کو بڑے اہتمام سے بیان کر رہے ہیں کہ میں نے بھی اس کو سنا ہے جب کہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے تھا۔ الغرض روایتِ شعبہ کو مسلک کے خلاف دیکھ کر محض گمان سے اسے خطا اور خدشہ قرار دینا بعید از انصاف ہے۔

---

(۱) معارف السنن: ۲/۴۰۹-۴۱۰

(۲) ابن ماجہ: ۱/۶۱

(۳) السنن الکبری للنسائي: ۱/۳۲۳

## ترجیحِ روایت

بعض لوگ کہتے ہیں کہ شعبہ اور سفیان رضی اللہ عنہما کے اختلاف کی صورت میں سفیان رضی اللہ عنہ کو ترجیح دی جاتی ہے؛ کیوں کہ سفیان شعبہ سے احفظ ہیں؛ لہٰذا یہاں بھی سفیان رضی اللہ عنہ کی روایت راجح ہے۔

راقم کہتا ہے کہ اول تو اختلاف ہی نہیں کہ ترجیح کی نوبت آئے۔ ثانیاً یہ فیصلہ متفق علیہ ومجمع علیہ نہیں؛ بل کہ اس میں خود ہی اختلاف ہے، بعض محدثین نے جیسے یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ وغیرہ نے اختلاف کے موقع پر شعبہ کو ترجیح دی ہے۔ (۱)

بعض لوگ سفیان کی روایت کو اس طرح ترجیح دیتے ہیں کہ سفیان کی متابعت علاء بن الصالح اور محمد بن سلمہ بن کہیل رضی اللہ عنہما سے ہے؛ مگر یہ روایتِ شعبہ میں قادح نہیں؛ کیوں کہ یہ دونوں راوی ضعیف ہیں؛ لہٰذا یوں نہیں کہا جاسکتا کہ شعبہ نے ثقات کی مخالفت کی ہے۔ (۲)

بعض حضرات نے سفیان رضی اللہ عنہ کی روایت کو اس طرح ترجیح دی ہے، کہ خود شعبہ رضی اللہ عنہ نے سفیان رضی اللہ عنہ کی طرح رفع ومد کی حدیث روایت کی ہے، جو ''بیہقی'' میں بہ طریقِ ابوالولید طیالسی عن شعبہ ہے۔ (۳)

مگر علامہ شوق نیموی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ شعبہ رضی اللہ عنہ سے رفعِ آمین کی روایت شاذ ہے؛ کیوں کہ شعبہ کے سب شاگردان سے خفض ہی نقل کرتے ہیں اور صرف ابوالولید رضی اللہ عنہ نے رفع نقل کیا ہے اور ابوالولید سے بھی صرف ابراہیم بن مرزوق رحمہ اللہ نے اس کو نقل کیا ہے اور ابراہیم بن مرزوق بصری رحمہ اللہ بھی آخری عمر میں نابینا ہوگئے تھے اور خطا کرتے تھے؛ لہٰذا یہ وجہ ترجیح بننے کے قابل نہیں۔ (۴)

اور پھر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ خود سفیان سے ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں ''خفض و أخفی''

---

(۱) التعلیق الحسن: ۹۷

(۲) آثار السنن مع التعلیق الحسن: ۱/۹۷

(۳) سنن البیهقي: ۲/۸۴

(۴) آثار السنن مع التعلیق الحسن: ۱/۹۸

کی روایت مثلِ شعبہ کے بہ طریقِ وکیع بن سفیان رحمہ اللہ واقع ہوئی ہے۔اس کو مترجمِ ''شرح الوقایۃ'' وحید الزماں صاحب نے ''نور الہدایہ'' میں نقل کیا ہے۔ (۱)

مگر یہاں کے نسخوں میں یہ روایت نہیں ہے، ممکن ہے اصل اور صحیح نسخوں میں ہو؛ کیوں کہ ان کتابوں میں نسخوں کا کافی فرق ہے، جو اہلِ علم اور اصحابِ مطالعہ پر مخفی نہیں؛ لہٰذا یہ امر قابلِ تحقیق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم!

## روایتِ شعبہ کی وجہِ ترجیح

اس سے معلوم ہوا کہ سفیان رحمہ اللہ کی روایت کو ترجیح دینے کے لیے جو وجوہات پیش کی گئی ہیں، وہ اس لائق نہیں کہ ان کو وجہِ ترجیح قرار دیا جائے اور اس کے مقابلے میں ایک واقعی وجہِ ترجیح روایتِ شعبہ رحمہ اللہ کے بارے میں پیش کی جاسکتی ہے۔

علامہ نیموی رحمہ اللہ نے کہا کہ میرے پاس شعبہ رحمہ اللہ کی روایت کی ترجیح کے لیے ایک وجہِ حسن ہے کہ شعبہ کبھی بھی تدلیس نہیں کرتے تھے، نہ ضعفا سے نہ ثقات سے، اس کے برخلاف حضرت سفیان رحمہ اللہ کبھی کبھی تدلیس بھی کرتے تھے۔ (۲)

حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے ''تذکرۃ الحفاظ'' میں ابوزید الہروی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ میں نے شعبہ رحمہ اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں آسمان سے گر پڑوں اور ٹکڑے ٹکڑے ہو جاؤں، یہ مجھے تدلیس سے زیادہ محبوب ہے۔ (۳)

اور ''مقدمۃ ابن الصلاح'' میں ہے کہ حضرت شعبہ رحمہ اللہ نے کہا کہ تدلیس جھوٹ کا بھائی ہے اور کہا کہ میں زنا کروں، یہ مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں تدلیس کروں۔ (۴)

مطلب یہ ہے کہ وہ تدلیس کو زنا سے بھی زیادہ ناپسند کرتے تھے، تو ظاہر ہے کہ وہ تدلیس کیسے کرتے اور پھر اس کے باوجود اُنھوں نے سلمہ بن کہیل رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں

---

(۱) نور الھدایۃ :۸۹

(۲) آثار السنن :۱/۹۷

(۳) تذکرۃ الحفاظ : ۱/۱۴۵

(۴) مقدمۃ ابن الصلاح: ۴۲ ، تدریب الراوي :۱/۱۲۱

"أخبرني" کہا ہے، جیسا کہ "مسند أبي داود الطیالسي" میں ہے۔

اور اس کے بر خلاف حضرت سفیان رضی اللہ عنہ کبھی کبھی ضعفا سے تدلیس بھی کرتے تھے۔ "میزان الاعتدال" میں ہے کہ وہ ثقہ ثبت تھے؛ لیکن کبھی کبھی ضعفا سے تدلیس کرتے تھے اور حافظ نے "تقریب" میں یہی لکھا ہے۔ (۱)

اور پھر یہاں اُنھوں نے عنعنہ سے روایت کیا ہے؛ لہٰذا تدلیس کا شبہ ہے۔ اس لیے شعبہ کی روایت راجح ہوگئی۔ (۲)

اور علامہ بنوری رحمہ اللہ نے "معارف السنن" میں لکھا ہے کہ شعبہ کی روایت "مسند أبي داود الطیالسي" اور "مسند أحمد" و "مسند أبي مسلم الکجي" اور "الدار قطني" میں مسلسل بالتحدیث ہے اور سفیان رضی اللہ عنہ کی روایت عن سلمہ عنعنہ سے ہے اور بلا شبہ وہ روایت قابلِ ترجیح ہے، جس میں سماع کی صراحت ہو۔ (۳)

اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ شعبہ کی اور سفیان رضی اللہ عنہما کی روایت میں اول تو ترجیح کی ضرورت نہیں اور شعبہ کی خطا بیان کرنا خلافِ تحقیق ہے اور بے دلیل ہے اور جو بھی اعتراضات اس پر کیے گئے ہیں، ان کا جواب دیا گیا ہے اور ترجیح کی صورت میں سفیان کی روایت راجح نہیں ہوسکتی اور وجوہِ مذکورہ باعثِ ترجیح نہیں ہیں اور شعبہ کی روایت میں ایک وجہِ ترجیح موجود ہے کہ شعبہ باوجود مدلس نہ ہونے کے سماع کی تصریح کرتے ہیں اور سفیان مدلس ہونے کے باوجود عنعنہ سے روایت کرتے ہیں اور یہ معلوم ہے کہ مدلس کا عنعنہ نا قابل اعتبار ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم!

## اخفا کے معنے کی تحقیق

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے اس کے بعد لکھا ہے کہ "تاہم اس (شعبہ کے) غلطی کرنے اور اس روایت کے ضعیف ہونے پر بھی اس حدیث میں بالکل ہی آمین بولنے کی ممانعت ہرگز نہیں ہے، راوی کا بیان موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿ولا الضآلین﴾ پڑھ کر آمین کہی۔

(۱) میزان الاعتدال: ۲/۱۶۹، تقریب التهذیب: ۲۴۴

(۲) التعلیق الحسن: ۱/۹۷

(۳) معارف السنن: ۲/۴۲۰

آمین میں آواز کو پست یعنی ہلکا رکھا۔ اب ظاہر بات ہے کہ اتنا پست رکھا کہ راوی حدیث نے آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کی آواز سنی؛ ورنہ راوی حدیث کو کیسے معلوم ہوا کہ آپ نے (آمین) بولا یا نہیں۔ اس کے بعد علامہ ابن الہمام رَحِمَهُ الله کا قول "عين الهداية" سے نقل کیا کہ خفض سے مراد زیادہ بلند آواز نہ ہونا ہے۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ پہلے بھی میں نے نقل کیا ہے کہ احناف کے نزدیک بھی اخفا اور خفض کے معنے یہ نہیں ہیں، کہ آواز بالکل نہ آئے؛ بل کہ اخفا میں یہ بھی داخل ہے کہ ایک دو آدمی سن لیں، یہ خلافِ اخفا نہیں۔

چناں چہ کتبِ فقہ میں مصرح ہے:

"إن أدنى المخافة إسماع نفسه ومَنْ يقربه من رجل أو رجلين"

نیز لکھا ہے: "فلوسمع رجل أو رجلان لا يكون جهراً"(۲)

تَرجَمۃ: کم سے کم اخفا یہ ہے کہ اپنے نفس کو آواز سنائے اور ان کو جو اپنے قریب ہوں، پس اگر ایک دو آدمی سن لیں، تو یہ جہر نہیں ہوگا۔

اور روایات میں بھی اتنا ہی مذکور ہے کہ ایک دو نے سن لیا؛ چناں چہ حضرت ابو ہریرہ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ کی روایت بہ طریقِ بشر بن رافع میں "حتى يسمع من يليه من الصف الأول" (آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے صفِ اول میں سے جو قریب تھا، اس نے سن لیا) آیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ قریب ایک دو ہی ہوتے ہیں۔

اور نسائی نے بہ طریقِ ابی اسحاق ان ہی وائل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ کی روایت میں نقل کیا ہے: "فسمعتُه وأنا خلفه" (میں نے آمین سنی اور میں آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کے پیچھے تھا)

اور بعض روایات میں جو "سمعنا" (ہم نے سنا) آیا ہے، اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ سب نے سنا؛ کیوں کہ ایک، دو، یا بعض سننے پر بھی "سمعنا" کا اطلاق ہوسکتا ہے، جو کسی پر بھی مخفی نہیں۔ الغرض ان روایات سے بس اتنا ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کے نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے اخفا کے ساتھ اس طرح آمین کہی کہ ایک دو افراد نے سن لیا اور یہ بات اخفا کے خلاف نہیں ہے۔

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۲۹

(۲) دیکھو! الشامي: ۱/۵۳۴-۵۳۵

اور جو مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے کہا کہ اگر آواز نہ ہوتی، تو راوی حدیث کو کیسے معلوم ہوتا کہ آمین کہی۔ یہ بات قلتِ تأمل سے پیدا ہوئی ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بتایا ہے؛ کیوں کہ متعدد احادیث میں ان امور کو بھی صحابہ نے بیان کیا ہے، جو بالاتفاق اخفا کے ساتھ پڑھی جاتی ہیں اور پھر مؤلف نے یہاں تو یہ کہا ہے کہ اتنی ہلکی آواز سے آمین کہے کہ پہلی صف والے سن لیں؛ مگر ان کی مساجد میں اس کا التزام نہیں ہے؛ بل کہ اس اخفا و خفض کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔

## مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کی بدفہمی

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس کے بعد یہ بیان کیا کہ حدیث کی کتابوں پر حاشیے چڑھائے گئے ہیں اور ان حاشیوں میں اسی ضعیف اور مخدوش حدیث سے صحیح حدیثوں کو کاٹنے کی کوشش کی گئی ہے۔ نیز لکھا کہ ''ابن ماجه'' کے حاشیے میں پہلے، تو اس ضعیف روایت کو صحیح لکھ مارا، پھر شاید حفاظِ حدیث اور گھر کی شہادتوں کا خیال آیا، تو اس کو علت والی قرار دے دیا، پھر سفیان کی صحیح روایت برداشت نہ ہو سکی، تو حاشیہ نگار نے اسے علت والی بتا دیا، پھر اس نے فیصلہ کیا کہ شعبہ و سفیان والی دونوں روایتیں معلول ہیں؛ لہٰذا عمل عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول پر ہوگا کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ آہستہ آمین بولنے کو کہتے تھے۔ پھر مؤلف نے آگے چل کر کہا کہ حاشیہ نگار کی تینوں باتیں غلط ہیں۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ یہاں مؤلف نے محشی ''ابن ماجه'' پر جو نقد کیا ہے، یہ بھی مذہبی تعصب کی بنا پر ہے۔ اول تو یہ بیان خود محشی کا نہیں؛ بل کہ ابن الہمام رحمہ اللہ کا بیان بہ حوالہ ''مرقاة'' و ''لمعات'' نقل کیا گیا ہے اور پھر حدیثِ شعبہ کی تصحیح خود محشی نے نہیں کر دی ہے؛ بل کہ یہ نقل کیا ہے کہ بعض علما نے اس کی تصحیح کی ہے اور میں کہتا ہوں کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کو معلوم ہو کہ حاکم رحمہ اللہ نے اس کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر نقل کر دیا ہے اور نہ صرف حاکم رحمہ اللہ نے؛ بل کہ جیسا کہ نقل کیا گیا قاضی عیاض و ابن جریر رحمہما اللہ نے بھی اس کو صحیح کہا ہے اور سفیان رضی اللہ عنہ کی حدیث کو معلول محشی نے قرار نہیں دیا، ابن الہمام رحمہ اللہ کی جانب اس کو منسوب کیا ہے اور میں کہتا ہوں کہ یہی بات ابن القطان رحمہ اللہ نے بھی کہی ہے کہ سفیان کی

(۱) حدیثِ نماز: ۱۳۰

حدیث حسن ہونے کی بہ نسبت ضعف کے زیادہ قریب ہے۔ (۱)

اور ابن الہمام رحمہ اللہ نے اضطراب کی وجہ سے دونوں کو ضعیف کہا ہے اور علامہ نیموی رحمہ اللہ نے بھی کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے؛ مگر متن میں اضطراب ہے۔ مگر افسوس کہ مؤلف کو ان باتوں کا علم ہی نہیں، یا تجاہلِ عارفانہ برتتے ہوئے ان سے اعراض کرنا چاہتے ہیں اور آنکھ بند کر کے جہر کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں۔

بہ ہر حال اگر شعبہ کی روایت صحیح نہیں، تو سفیان کی حدیث صرف امام بخاری و ابو زرعہ رحمہما اللہ کے کہنے سے صحیح کیسے ہو جائے گی؟ جب کہ شعبہ کی روایت میں سند کا خدشہ تو بالکل نہیں رہا ہے۔ غایت مافی الباب یہ ہے کہ دونوں حدیثیں صحیح ہوں، یا دونوں اضطراب کی وجہ سے معلول ہوں۔ اور اصل حکم اذکار و ادعیہ میں چوں کہ اخفا ہے؛ اس لیے ہم اخفا کو اختیار کرتے ہیں، جس کی تائید ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے عمل سے اور حضرت عمر و حضرت علی رضی اللہ عنہما کے عمل سے ہوتی؛ مگر مؤلف کو یہ سب باتیں اوپری معلوم ہوتی ہیں، یہ مؤلف کی کم فہمی و بدفہمی ہے۔

## منقطع و معلق کی تعریفات

مؤلفِ ”حدیثِ نماز“ نے لکھا:

> ”حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت (کہ آمین وغیرہ کو اخفا سے کہنا چاہیے) کی سند آپ صلی اللہ علیہ وسلم تک نہیں پہنچتی، صرف ابراہیم نخعی تک پہنچتی ہے اور یہاں سلسلہ متروک ہو جاتا ہے...... اس کے بعد لکھا کہ...... یعنی یہ قول بھی منقطع السند اور معلق ہے“ (۲)

راقم کہتا ہے کہ مؤلف کو پہلے منقطع اور معلق کی تعریفات اصولِ حدیث کی ابتدائی کتابوں سے یاد کر لینا چاہیے؛ تاکہ ایسی بے تکی اور مضحکہ خیز باتیں ان سے صادر نہ ہوں۔

منقطع کے معنے یہ ہیں کہ درمیانی سند سے کوئی ایک یا چند راوی ساقط ہو جائیں اور اگر سلسلۂ سند جا کر کسی پر ختم ہو جائے اور درمیان میں سب راوی برابر ہوں اور کوئی راوی ساقط نہ ہوا

(۱) دیکھو! نصب الرایۃ: ۱/۳۶۹

(۲) حدیثِ نماز: ۱۳۱

ہو، تو اس کو منقطع نہیں کہتے، وہ بھی محدثین کی اصطلاح میں متصل ہی کہلاتی ہے، پھر یہ سلسلۂ سند اگر رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم پر جا کر رکے، تو حدیث متصل مرفوع، اگر صحابہ پر رکے، تو متصل موقوف اور اگر تابعی پر رکے، تو اس کو مقطوع کہتے ہیں؛ لہٰذا یہاں یہ سند حضرت ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللّٰہُ پر رکتی ہے، تو منقطع نہیں؛ بل کہ اس کو مقطوع کہا جائے گا۔

اور معلق کا مطلب یہ ہے کہ سقوطِ راوی اول سند سے ہوا ہو، اگر آخرِ سند سے سقوطِ راوی ہو، تو اس کو مرسل وغیرہ کہا جاتا ہے۔ الغرض یہ سند حضرت ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللّٰہُ پر رکتی ہے، تو منقطع اور معلق نہیں کہلاتی۔ (فاحفظه)

## حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کی تحقیق

اب رہا یہ کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس قول کی کیا حیثیت ہے؟ تو راقم کہتا ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت جو صاحبِ ''ہدایہ'' نے نقل کی ہے، یہ قول کی حیثیت سے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے؛ بل کہ یہ مشہور تابعی حضرت ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللّٰہُ کا قول ہے اور یہ فعل کی حیثیت سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے۔

پہلے یہ سنیے کہ ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللّٰہُ کا یہ قول امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''کتاب الآثار'' میں روایت کیا ہے کہ ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے کہا:

'' أَرْبَعٌ يُخْفِيهِنَّ الْإِمَامُ : اَلتَّعُوُّذُ ، وَ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ، وَسُبْحَانَکَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِکَ ، وَ آمِيْنَ''(۱)

ترجمہ: چار چیزیں ہیں، جنھیں امام آہستہ کہے: اَلتَّعُوُّذُ، بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ، سُبْحَانَکَ اللّٰهُمَّ، بِحَمْدِکَ اور آمِيْن۔

اور محدث عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں روایت کیا کہ ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے کہا:

'' أَرْبَعٌ يُخْفِيهِنَّ الْإِمَامُ: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ، وَالْاِسْتِعَاذَةُ، وَ آمِيْن، وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ قَالَ: رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ''(۱)

---

(۱) کتاب الآثار: ۱۶

(۲) مصنف عبد الرزاق: ۲/۸۷

ترجمہ: چار چیزیں ہیں جنھیں امام آہستہ کہے: بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، اَلْاِسْتِعَاذَۃُ ، آمِیْنَ اور جب: سَمِعَ اللّٰہُ لِمَنْ حَمِدَہٗ کہے، تو: رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ کہے۔

اور عبدالرزاق رحمہ اللہ ہی نے دوسری سند سے ان ہی سے روایت کیا:

"خَمْسٌ یُخْفِیْهِنَّ : وَسُبْحَانَکَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِکَ ، اَلتَّعَوُّذُ، وَبِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَ آمِیْنَ، وَاللّٰهُمَّ رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ "(۱)

ترجمہ: پانچ چیزیں ہیں، جنھیں آہستہ کہے: سُبْحَانَکَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِکَ ، اَلتَّعَوُّذُ ، بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم ، آمِیْنَ اور اللّٰهُمَّ رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ۔

اور ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے اپنے مصنف میں ان ہی سے روایت کیا کہ انھوں نے فرمایا:

" یُخْفِيْ اَلْإِمَامُ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم ، وَالْاِسْتِعَاذَۃَ وَآمِیْنَ وَ رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ"(۲)

ترجمہ: امام بسم اللہ کو، اعوذ باللہ کو، آمین کو اور ربنا لک الحمد کو آہستہ پڑھے۔

ان مختلف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا قول و مسلک یہی تھا کہ آمین آہستہ کہی جائے۔

اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ بات عملاً ثابت ہوئی ہے، امام طبرانی رحمہ اللہ نے "المعجم الکبیر" میں حضرت ابووائل رضی اللہ عنہ سے روایت کیا:

"کَانَ عَلِيٌّ وَ عَبْدُ اللّٰہِ لَا یَجْهَرَانِ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم ، وَلَا بِالتَّعَوُّذِ ، وَلَا بِالتَّأْمِیْنَ"(۳)

(۱) مصنف عبد الرزاق: ۲/۸۷

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ: ۱/۴۴۸

(۳) مجمع الزوائد: ۲/۱۰۸

ترجمہ: حضرت علی وعبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نہ بسم اللہ میں آواز بلند کرتے تھے اور نہ تعوذ میں اور نہ آمین میں۔

علامہ ہیثمی رحمۃ اللہ نے کہا کہ اس کو امام طبرانی رحمۃ اللہ نے ''المعجم الکبیر'' میں روایت کیا ہے اور اس کی سند میں ابوسعید البقال رحمۃ اللہ راوی ثقہ مدلس ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ ابوسعید البقال رحمۃ اللہ کی اگر چہ جمہور علما نے تضعیف کی ہے؛ مگر تمام محدثین اس کو ضعیف نہیں کہتے، علامہ بنوری رحمۃ اللہ نے ''معارف السنن'' میں اس پر کافی بحث کرنے کے بعد لکھا کہ ابوسعید کی امام بخاری، ترمذی، ابن جریر نے، ہیثمی رحمھم اللہ نے ''مجمع الزوائد'' میں اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ نے ''فتح الباري'' میں توثیق کی ہے؛ بل کہ ابوزرعہ رحمۃ اللہ کا کلام بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے۔(۱)

## دیگر صحابہ کا مسلک

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے بحث کے آخری حصے میں لکھا ہے:

''حضرت علی وحضرت عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ کا اثر بھی حاشیہ نگار لاتے ہیں، کہ یہ صحابہ آمین نہیں بولتے تھے، میں کہتا ہوں کہ یہ نام لینا بھی غلط ہے؛ کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے خود امام ابن ماجہ رحمۃ اللہ نے آمین اونچی آواز سے کہنے کی حدیث روایت کی ہے، معلوم ہوا کہ ان صحابہ کا نام بھی غلط استعمال کیا گیا ہے''(۲)

راقم کہتا ہے کہ یہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کی جرأت بے جا ہے کہ بلا تحقیق اس کو غلط کہہ دیا، ورنہ صرف یہ حاشیہ نگار نہیں؛ بل کہ بڑے بڑے ائمہ نے اس کو بیان کیا ہے۔

ابن جریر طبری رحمۃ اللہ جو کہ مسلکاً شافعی ہیں، وہ فرماتے ہیں:

'' روي ذلک عن ابن مسعود و روي عن النخعي والشعبي و إبراهيم التيمي كانوا يخفون بآمين. والصواب أن الخبرين

---

(۱) معارف السنن: ۴۱۳/۲

(۲) حدیثِ نماز: ۱۳۱

بالجهر بها والمخافتة صحيحان ، وعمل بكلٍّ من فعليه جماعةٌ من العلماء ، و إنْ كنتُ مُختاراً خفضَ الصوت بها إذ كان أكثر الصحابة والتابعين على ذلك"(۱)

ترجمہ: یہ بات حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور امام نخعی وامام شعبی وابراہیم التیمی رحمہم اللہ سے بھی مروی ہے کہ وہ آمین میں اخفا کرتے تھے اور صحیح بات یہ ہے کہ آمین زور سے کہنے اور آہستہ کہنے کی دونوں حدیثیں صحیح ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر فعل پر علما کی ایک ایک جماعت نے عمل کیا ہے، اگر چہ میں آہستہ آواز سے کہنے کو پسند کرتا ہوں؛ کیوں کہ اکثر صحابہ وتابعین اسی پر تھے۔

نیز امام طحاوی رحمہ اللہ نے حضرت عمر وعلی رضی اللہ عنہما سے آمین زور سے نہ کہنا روایت کیا ہے۔ وہ اپنی سند سے حضرت ابووائل رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں:

"كان عمر وعلى لا يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم ولا بالتعوذ ولا بالتأمين"(۲)

ترجمہ: حضرت عمر وحضرت علی رضی اللہ عنہما نہ بسم اللہ میں آواز بلند کرتے تھے اور نہ تعوذ میں اور نہ آمین میں۔

اور اس سند میں بھی وہی ابوسعید البقال رحمہ اللہ ہیں، جن کا ذکر ابھی اوپر کیا گیا؛ لہٰذا یہ سند بھی حسن ہوگی۔ نیز "كنز العمال" میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے کہ چار چیزوں کو امام آہستہ کہے گا: تعوذ، بسم اللہ، آمین اور "ربنالك الحمد"۔ (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ مؤلف کا بے تحقیق یہ کہنا کہ "حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کے اثر بھی یہ حاشیہ نگار بیان کرتے ہیں، یہ صحابہ کے نام لینا بھی غلط ہے" خود ہی غلط، لاعلمی اور تعصب اور ہوا پرستی

(۱) الجوهر النقي على سنن البيهقي: ۲/۸۵

(۲) الطحاوي: ۱/۱۵۰

(۳) معارف السنن: ۲/۴۱۳

کے سوا کچھ نہیں۔

رہا حضرت علی ﷛ کی روایت کا ''ابن ماجہ'' میں ہونا، تو اس کا ضعف بھی ہم نے اوپر واضح کر دیا ہے۔ پھر اس سے جہر ثابت ہی نہیں ہوتا، جیسا کہ اوپر ہم نے بیان کیا ہے۔

آیات کا
جواب دینا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# آیات کا جواب دینا

قرآن کی تلاوت کے موقع پر آیات ترغیب وترہیب بھی نظر سے گزرتی ہیں اور اس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان آیات کا جواب دیا کرتے تھے، جس کا احادیث میں ذکر ہے؛ مگر یہ جواب کس موقع پر دیتے تھے: ہر موقع پر یا کسی خاص موقع پر؟ یہ مسئلہ علما کے مابین اختلافی ہے، مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے یہاں یہ مسئلہ بھی چھیڑا ہے اور لکھا ہے:

''امام کی قرأت میں جہاں جہاں آیتِ عذاب آئے، تو وہ عذاب سے پناہ مانگے اور جہاں جہاں رحمت و جنت کا بیان آئے، تو اللہ کی رحمت کا سوال کرے، یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے- اور آگے چل کر لکھا ہے کہ -حنفی مذہب میں بھی اس کی اجازت ہے اور ملا علی قاری رحمہ اللہ نے امام کو بھی قرأت کرتے ہوئے ان آیات کا جواب دینے کے لیے'' المرقاۃ شرح المشکاۃ'' میں لکھا ہے۔''(۱)

راقم کہتا ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ قرأت کرتے ہوئے آیات رحمت وآیات عذاب کا جواب دینا چاہیے اور اس سلسلے میں احادیث وارد ہوئی ہیں، مسئلے کی وضاحت سے پہلے وہ احادیث ملاحظہ کیجیے:

(۱) حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک رات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی، آپ نے ﴿سُورَةُ الْبَقَرَة﴾ شروع کی، میں نے (دل میں) کہا، کہ شاید سو آیات پر رکوع کریں گے؛ لیکن آپ آگے بڑھ گئے، میں نے کہا کہ شاید ﴿سُورَةُ الْبَقَرَة﴾ پوری نماز (دو رکعت) میں پڑھیں گے، پس آپ آگے بڑھ گئے؛ میں نے کہا، کہ شاید اس پر آپ رکوع کریں گے؛ مگر آپ نے ﴿سُورَةُ النِّسَاء﴾ شروع کردی، پھر ﴿آلِ عِمْرَان﴾ شروع کردی، آپ اس کو ٹھہر ٹھہر کر پڑھ رہے تھے، جب کسی ایسی آیت پر گزرتے، جس میں اللہ کی تسبیح کا ذکر ہے، تو آپ اللہ کی تسبیح کرتے

(۱) حدیثِ نماز: ۱۳۳-۱۳۵

اور جب کسی ایسی آیت پر گزرتے، جس میں اللہ سے سوال ہے، تو آپ اللہ سے سوال کرتے اور جب کسی ایسی آیت سے گزرتے، جس میں اللہ سے پناہ مانگنے کا ذکر ہے، تو آپ اللہ سے پناہ مانگتے، الخ۔ (۱)

(۲) حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب میں نکلے اور ﴿سورۃ الرحمن﴾ شروع سے اخیر تک پڑھی، پس صحابہ خاموش رہے، تو فرمایا کہ میں نے اس کو لیلۃ الجن میں جنات پر پڑھا، تو انھوں نے تم سے زیادہ اچھے طور پر اس کا جواب دیا، میں جب بھی: ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ پڑھتا، تو وہ کہتے: "لاَ بِشَيْءٍ مِّنْ نِّعَمِکَ رَبَّنَا نُكَذِّبُ، فَلَکَ الْحَمْدُ"۔ (۲)

(۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو تم میں سے: ﴿وَالتِّيْنِ وَ الزَّيْتُوْنِ﴾ پڑھے اور: ﴿أَلَيْسَ اللّٰهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِيْنَ﴾ تک پہنچے، تو وہ کہے: "بَلٰى وَ أَنَا عَلٰى ذٰلِکَ مِنَ الشَّاهِدِيْنَ" اور جو: ﴿لاَ أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ پڑھے اور: ﴿أَلَيْسَ ذٰلِکَ بِقَادِرٍ عَلٰى أَنْ يُّحْيِيَ الْمَوْتٰى﴾ تک پہنچے، تو وہ "بَلٰى" کہے اور جو: ﴿وَالْمُرْسَلاتِ﴾ پڑھے اور: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيْثٍ بَعْدَهٗ يُؤْمِنُوْنَ﴾ تک پہنچے، تو وہ: "آمَنَّا بِاللّٰهِ" کہے۔ (۳)

یہ ہیں وہ احادیث، جن میں آیاتِ قرآنیہ کا جواب دینا وارد ہوا ہے؛ مگر اس میں غور طلب بات یہ ہے کہ ان میں سے کسی میں فرض نماز کے اندر جواب دینے کا کوئی تذکرہ نہیں ہے اور نہ ان کے علاوہ نمازِ رسول پر مشتمل سینکڑوں احادیث میں اس کا ذکر ہے؛ حالاں کہ نماز کا قصہ تو روزانہ پانچ وقت پیش آتا ہے، معلوم ہوا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم فرض نمازوں میں آیات قرآنیہ کا جواب نہیں دیتے تھے؛ ورنہ صحابہ ضرور اس کا ذکر کرتے۔ دوسرے ان احادیث میں ایک روایت میں نماز لیل میں جو کہ نفل نماز ہے، جواب دینے کا ذکر آیا ہے اور دوسری احادیث میں نماز کا کوئی ذکر نہیں؛ بل کہ خارج نماز جواب کا ذکر ہے؛ لہٰذا نفل میں اس کا جواز یا استحباب ہے۔ اور تیسرے کسی روایت میں مقتدی حضرات کے جواب دینے کا نہ ذکر ہے اور نہ حکم ہے؛ لہٰذا اس کا تعلق مقتدی سے بھی نہ ہوگا۔

(۱) مسلم: ۱/۲۶۴
(۲) مشکاۃ: ۸۱
(۳) مشکاۃ: ۸۱

لہٰذا علمائے احناف نے اس مسئلے میں تفصیل کی ہے: علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے "فتح القدیر" میں، علامہ عینی رحمہ اللہ نے "البناية" میں، علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے "النهر الفائق" میں اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے "منحة الخالق" میں اس کی تفصیل لکھی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں تین مسئلے ہیں:

(۱) ایک یہ کہ امام فرض نماز میں آیات کا جواب دے، علمائے حنفیہ کے نزدیک ایک تو اس کا ثبوت نہ ہونے کی وجہ سے امام کو فرض میں جواب نہ دینا چاہیے۔

شیخ ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "تمام المنة على فقه السنة" میں یہی بات لکھی ہے، وہ کہتے ہیں:

**" قلت: هذا إنما ورد في صلاة الليل كما في حديث حذيفة، فمقتضى الاتباع الوقوف عند الوارد وعدم التوسع فيه بالقياس والرأي، فإنه لو كان ذلک مشروعاً في الفرائض أيضاً لفعله النبي صلى الله عليه وسلم و لو فعله لنقل، بل لكان نقله أولى من نقل ذلک في النوافل كما لا يخفى"(۱)**

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو بس رات کی (نفل) نماز میں وارد ہوئی ہے، جیسا کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے؛ لہٰذا اتباع نبی کا تقاضا یہ ہے کہ جو وارد ہوا ہے اسی پر رک جائیں اور قیاس ورائے سے اس میں توسع نہ کی جائے؛ کیوں کہ اگر یہ بات فرائض میں بھی مشروع ہوتی، تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس کو کرتے، اگر چہ کہ ایک ہی مرتبہ کیوں نہ ہو اور اگر کرتے، تو اس کو ضرور نقل کیا جاتا؛ بل کہ نوافل کے بہ جائے فرائض میں اس کا نقل کیا جانا اولیٰ ہوتا، جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

دوسرے اس وجہ سے بھی نہ دینا چاہیے کہ امام کو فرض نماز میں حکم ہے کہ وہ نماز میں تخفیف کرے، لمبی لمبی نماز نہ پڑھائے۔ مثلاً:

---

(۱) تمام المنة: ۱۸

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمُ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ فَإِنَّ فِيهِمُ الصَّغِيرَ وَالضَّعِيفَ وَالْمَرِيضَ وَإِذَا صَلَّى وَحْدَهُ فَلْيُصَلِّ كَيْفَ شَاءَ »(۱)

ترجمہ: جب تم میں سے کوئی لوگوں کی امامت کرے، تو نماز ہلکی پھلکی پڑھائے؛ کیوں کہ لوگوں میں بچے اور کمزور اور بیمار؛ سبھی ہوتے ہیں اور جب تنہا پڑھے، تو جس طرح چاہے نماز پڑھے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

« مَا صَلَّيْتُ وَرَاءَ إِمَامٍ قَطُّ أَخَفَّ صَلَاةٍ وَلَا أَتَمَّ صَلَاةٍ مِنْ رَسُولِ اللهِ صلی اللہ علیہ وسلم »(۲)

ترجمہ: میں نے کسی امام کے پیچھے نماز نہیں پڑھی، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ ہلکی پھلکی نماز پڑھانے والا ہو اور نہ کسی ایسے کے پیچھے، جو مکمل نماز پڑھانے والا ہو۔

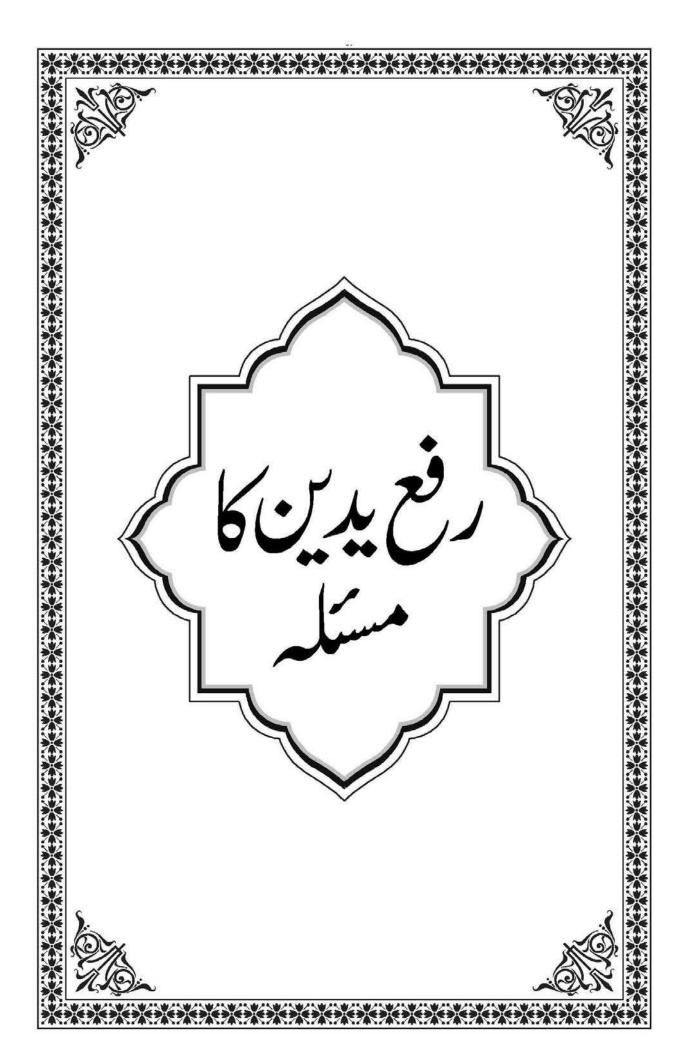
اس سے معلوم ہوا کہ امام کو فرض نماز میں چوں کہ تخفیف کا حکم ہے؛ اس لیے آیات کا جواب فرض نماز میں نہ دے، ہاں اگر نفل کی جماعت میں جواب دے، تو یہ بات مستحب ہے۔

دوسرا مسئلہ ہے مقتدی کے جواب دینے کا، ان حضرات کے نزدیک یہ بھی نہ چاہیے؛ کیوں کہ مقتدی کے جواب دینے کا کوئی ذکر احادیث میں نہیں ہے اور نہ اس کو اس کا حکم دیا گیا ہے؛ بل کہ اس کو خاموش رہنے کا حکم ہے۔

اور تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ منفرد فرض نماز میں جواب دے، یہ بھی علمائے حنفیہ کے نزدیک ثابت نہیں، ہاں! منفرد اگر نفل میں جواب دے، تو یہ مستحب ہے۔ (۳)

راقم کہتا ہے کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں نفل نماز میں جواب دینے کا بیان ہے۔

---

(۱) مسلم: ۱/۳۴۰

(۲) مسلم: ۱/۳۴۰

(۳) فتح القدیر: ۱/۳۵۰ ، البنایة: ۲/۳۷۸ ، النھر الفائق: ۱/۲۳۶

اور جو روایت مؤلف نے پیش کی ہے، ان میں اکثر میں نماز کا کوئی ذکر ہی نہیں؛ اس لیے احناف نے نماز کی اصل حالت کا اعتبار کرتے ہوئے ان روایات کو خارجِ صلاۃ پر محمول کیا ہے۔ اور ظاہر ہے یہ سب کچھ احادیث ہی کی روشنی میں کہا گیا ہے۔

رفع یدین کا
مسئلہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# رفعِ یدین کا مسئلہ

رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے (رفعِ یدین) یعنی ہاتھ اٹھانے کے بارے میں علما وائمہ میں شدید اختلاف ہوا ہے اور حق یہ ہے کہ دونوں کا ثبوت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اور صحابہ و تابعین سے علیٰ سبیل التواتر موجود ہے، کسی ایک پر جمود کرتے ہوئے دوسرے کا انکار تعصبِ جاہلانہ وحمیتِ جاہلیہ ہے۔ اِسی طرح یہ بات کہ رفع یدین ثابت ہے ایک مسلم بات ہے، جس طرح ترک رفع بھی ثابت ہے؛ مگر یہ دعویٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ رفعِ یدین کیا ہے محتاجِ دلیل ہے اور اس کی کوئی دلیل نہیں، ہمارے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے رفعِ یدین کی بحث کے شروع میں یہی دعویٰ کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

''رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھا کر رفعِ یدین کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتِ مستمرہ ہے، آپ نے ہمیشہ یہ سنت ادا کی ہے'' (۱)

مگر اس کی کوئی دلیل نہیں دی اور نہ اس کی کوئی دلیل ہے؛ بل کہ احادیث سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفعِ یدین کیا ہے اور جس طرح یہ ثابت ہے، اسی طرح اس کے خلاف ترکِ رفعِ یدین کا بھی ثبوت ہے؛ لہٰذا اس کا انکار احادیث کے انکار کے مترادف ہے۔

## ائمہ کے مسالک

آگے بڑھنے سے پہلے اس سلسلے میں ائمہ کرام کے مسالک پر ایک نظر ڈالتے چلیے! جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، اس میں ائمہ دونوں جانب موجود ہیں، بعض کے نزدیک رفعِ یدین نہیں ہے اور بعض کے نزدیک رفعِ یدین کا ثبوت نہیں۔

(۱) ایک قول یہ ہے کہ نماز میں صرف تکبیرِ اولیٰ کے وقت رفعِ یدین ہے، اس کے بعد رکوع وغیرہ کے موقع پر رفعِ یدین نہیں ہے، علامہ عینی نے ذکر کیا ہے کہ رفعِ یدین نہ کرنا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ

(۱) حدیثِ نماز: ۱۳۵

اوران کے اصحاب کا مسلک ہے۔ اسی طرح امام سفیان ثوری، امام نخعی، امام ابن ابی لیلیٰ، علقمہ بن قیس، اسود بن یزید، امام شعبی، ابواسحاق سبیعی، خیثمہ، مغیرہ، وکیع، عاصم بن کلیب وزفر رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے، امام مالک رحمہ اللہ کی ایک روایت اوران کا مشہور مذہب بھی یہی ہے، امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ بے شمار صحابۂ رسول اور تابعین نے بھی یہی بات کہی ہے۔ (۱)

اور علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ یہی حضرت ثوری، حضرت حسن بن حی رحمہما اللہ اور تمام فقہائے کوفہ کا قول ہے اور یہی حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور ان کے شاگردوں کا قول ہے۔ (۲)

امام مالک رحمہ اللہ کا قول ان کے مذہب کی مستند ومعروف کتاب ''المدونة الكبرى'' میں نقل کیا ہے:

''لا أعرف رفع اليدين في شيء من تكبير الصلاة لا في خفض ولا في رفع إلا في افتتاح الصلاة ''(۳)

ترجمہ: میں سوائے افتتاح کے نماز کی تکبیر میں کہیں بھی رفعِ یدین کو نہیں جانتا، نہ جھکتے وقت اور نہ اٹھتے وقت۔

(۲) دوسرا مسلک یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کے بعد رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے سر اُٹھاتے ہوئے بھی رفعِ یدین ہے، علامہ عینی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ یہی قول امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق، ابوثور، ابن جریر طبری رحمہم اللہ کا ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کی ایک روایت بھی یہی ہے اور اسی طرف حسن بصری، ابن سیرین اور عطا بن ابی رباح، طاوس، مجاہد، قاسم بن محمد، سالم، قتادہ، مکحول، سعید بن جبیر، عبداللہ بن المبارک، سفیان بن عیینہ رحمہم اللہ گئے ہیں۔ (۴)

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ میں سے بھی اور تابعین میں سے بھی متعدد حضرات نے ان میں سے کسی نہ کسی قول کو اختیار کیا، بعض نے پہلے قول کو اور بعض نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے۔

---

(۱) عمدة القاري: ۴/۳۸۰

(۲) التعليق الممجد: ۹۱

(۳) المدونة الكبرى: ۱/۱۶۵

(۴) عمدة القاري: ۴/۳۷۹، المغني: ۱/۳۵۰

رہا راجح و مرجوح کا معاملہ یہ اذواقِ ائمہ کا نتیجہ ہے، کسی نے رفعِ یدین کو راجح قرار دیا ہے، تو کسی نے ترکِ رفعِ یدین کو ترجیح دی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور علمائے احناف بھی ترک رفع کی ترجیح کے قائل ہیں۔

## مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کے بعض بیانات پر تبصرہ

ان مسلکوں کے دلائل کا ذکر کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کے بعض غیر ذمے دارانہ بیانات کا جائزہ لیں اور ان پر تبصرہ پیش کریں۔ مولفِ ''حدیثِ نماز'' نے ایک عنوان قائم کیا ہے: ''حنفی مذہب کی کتابوں اور فقہا سے رفعِ یدین کا ثبوت'' اور اس میں بعض کتبِ حنفیہ اور علمائے حنفیہ کے حوالے درج کیے ہیں، جن سے ان کے گمان کے مطابق رفعِ یدین کا ثبوت ہوتا ہے؛ لہٰذا اولاً ہم ان ہی کا جائزہ لیتے ہیں۔

### (۱) ''نورالہدایہ'' و ''عین الہدایہ'' کی عبارت کا حوالہ

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے حسبِ عادت ''نورالہدایہ'' و ''عین الہدایہ'' کے حوالے سے لکھا ہے:

> ''رفع یدین نہ کرنے کی حدیث ضعیف ہے اور یہ کہ رفعِ یدین کرنے کی حدیثیں بہ نسبت ترکِ رفع کے قوی ہیں ..... پھر لکھا کہ ..... جب آپ کی کتابوں میں علی الاعلان یہ تحقیق ہے، تو ہم کونسا گناہ کر رہے ہیں اور آپ کیا کمال کر رہے ہیں؟''(۱)

راقم کہتا ہے کہ یہاں بھی وہی کام صاحبِ ''حدیثِ نماز'' نے انجام دیا ہے جو گذشتہ اوراق میں انجام دیا تھا کہ کسی کی بات کسی کی جانب منسوب کردی، یہاں بھی ان حضرات نے دوسرے لوگوں کی اس حدیث کے بارے میں رائے ذکر کی ہے اور اس پر ان کے اعتراضات نقل کیے ہیں اور مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' اس کو منسوب کر رہے ہیں، خود ان ہی حضرات کی جانب، جو کہ دھوکہ ہے۔ دوسرے ان کتابوں میں ایک یا بعض احادیث کے بارے میں بعض کا قول ضعف کا نقل کیا گیا، مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس کو مطلقاً احادیث ترکِ رفعِ یدین کے بارے میں نقل کر دیا،

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۳۷

جو کہ بد دیانتی ہے؛ حالاں کہ خود ''عین الہدایہ'' میں اسی جگہ ترکِ رفع یدین کے سلسلے میں حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا حسن ہونا امام ترمذی رحمہ اللہ سے اور اس کا صحیح ہونا امام ابن حزم رحمہ اللہ سے نقل کیا گیا ہے۔ تیسرے ان کتابوں میں ان اعتراضات کے جوابات بھی دیے گئے ہیں اور ان اعتراضات کو واہی قرار دیا ہے؛ مگر مؤلف نے بہ کمالِ مصلحت ان سب باتوں کو حذف کر دیا اور لوگوں کو دھوکے میں مبتلا کیا۔ لاحول ولاقوۃ الا باللہ!!

## (۲) قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ کے حوالے کی حقیقت

اس کے بعد مؤلف نے حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ کی کتاب ''مالا بدمنہ'' کے حوالے سے لکھا ہے:

> ''رفعِ یدین کو اکثر فقہا و محدثین سنت ثابت کرتے ہیں -اس کو نقل کر کے لکھا ہے کہ -قاضی صاحب رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو رفعِ یدین سے مستثنیٰ بتایا ہے؛ لیکن ان کی کوئی دلیل پیش نہیں کی''(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اوپر بتایا تھا کہ صحابہ و تابعین و تبعِ تابعین و ائمہ میں سے بہت سے رفعِ یدین کے قائل ہیں، تو بہت سے ترکِ رفع کے قائل ہیں، اس میں دو رائے نہیں ہے، اگر قاضی صاحب رحمہ اللہ نے بھی اس کو لکھا ہو، تو آخر کیا تعجب کی بات ہے؟ رہا قاضی صاحب رحمہ اللہ کا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کی دلیل نہ پیش کرنا، تو انھوں نے تو کسی کی بھی دلیل نہیں پیش کی ہے اور نہ یہ کتاب ''مالا بدمنہ'' دلائل کی کتاب ہے؛ بل کہ یہ تو مسائل کی کتاب ہے، دلائل اپنی جگہ مذکور ہیں اور رہا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک تو وہ ترکِ رفع ہونا ایک معروف و مشہور بات ہے، اس پر خواہ مخواہ کا تبصرہ کرنا اور آپ کو بھی رفعِ یدین کرنے والوں میں شامل کرنا سوائے ضد کے کچھ نہیں معلوم ہوتا۔

## (۳) حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا حوالہ

اس سلسلے میں مولفِ ''حدیثِ نماز'' نے ایک حوالہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۳۷

کا پیش کیا ہے:

''انھوں نے اپنی کتاب ''حجة الله البالغة'' میں لکھا ہے:

**'' والذي يرفع أحب إلي ممن لا يرفع ، فإن أحاديث الرفع أكثر و أثبت ''**

ترجمہ: جو شخص رفعِ یدین کرتا ہے، وہ مجھے رفعِ یدین نہ کرنے والے سے زیادہ محبوب ہے، رفعِ یدین کی حدیثیں بہت زیادہ اور صحیح ہیں۔ (۱)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کی اولاً پوری عبارت ملاحظہ کیجیے! پھر حضرت کا مقصد سمجھیے، حضرت کی پوری عبارت یہ ہے:

**« و هو من الهيئات فعله النبي صلى الله عليه وسلم مرةً و تركه مرةً ، و الكل سنةٌ ، و أخذ بكُلٍّ واحد جماعةٌ من الصحابة و التابعين و من بعدهم ، و هذا أحد المواضع التي اختلف فيها الفريقان: أهل المدينة و أهل الكوفة ، ولكلٍّ واحد أصلٌ أصيلٌ. والحقُّ عندي في مثل ذلک أنَّ الكل سنةٌ ، و نظيره الوتر بركعةٍ واحدةٍ أو بثلاثٍ ، و الذي يرفع أحب إِليَّ ممَّن لا يرفع ، فإن أحاديث الرفع أكثر وأثبت » (۲)**

ترجمہ: اور وہ یعنی (رفعِ یدین) ان ہیئتوں میں سے ہے، جن کو اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا ہے اور یہ سب کا سب سنت ہے اور صحابہ و تابعین اور بعد کے لوگوں میں سے ایک ایک جماعت نے ان میں سے ایک ایک ہیئت کو اختیار کیا ہے اور یہ ان مواقع میں سے ہے، جن میں دو فریق کا اختلاف ہوا ہے؛ اہلِ مدینہ اور اہلِ کوفہ کا۔ اور ہر ایک کی اصل و دلیل موجود ہے اور میرے نزدیک اس جیسے امر میں حق یہ ہے کہ سب باتیں سنت ہیں اور اس کی نظیر ایک رکعت یا تین رکعات سے وتر پڑھنے کا مسئلہ ہے اور جو شخص رفع یدین

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۳۸

(۲) حجة الله البالغة : ۴۵/۲

کرتا ہے، وہ مجھے رفعِ یدین نہ کرنے والے سے زیادہ محبوب ہے؛ کیوں کہ رفعِ یدین کی حدیثیں بہت اور زیادہ صحیح ہیں۔

اس پوری عبارت کو پڑھنے سے چند امور مفہوم ہوئے:

ایک تو یہ کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک رفعِ یدین بھی سنت ہے اور ترکِ رفع بھی سنت ہے اور یہی بات ان کے نزدیک حق ہے۔

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک رفعِ یدین بھی دلائل کی بنیاد پر ثابت ہے اور اسی طرح ترکِ رفع کی بھی اصل اصیل و دلیل موجود ہے؛ لہٰذا یہ بھی بے دلیل نہیں۔

تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اس مسئلے میں صحابہ وتابعین و بعد کے ائمہ میں بھی اختلاف رہا ہے اور ان میں جس طرح رفعِ یدین کرنے والے تھے، اسی طرح ترکِ رفع کے قائلین بھی تھے؛ لہٰذا دونوں کا پلہ یکساں ہے، ہاں! اسی کے ساتھ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ رفعِ یدین کو ترک پر ترجیح دیتے ہیں اور ہم نے اوپر عرض کیا تھا کہ اس ترجیح والے مسئلے میں ائمہ کے مدارک اجتہاد واذواق مختلف ہیں؛ لہٰذا اگر شاہ صاحب کے نزدیک ترجیح اس کو ہے کہ رفعِ یدین کیا جائے؛ تو دوسرے ائمہ کا ذوق اس کے خلاف ہے۔

لہٰذا اس حوالے سے اگر مولفِ ''حدیثِ نماز'' کی منشا صرف یہ بتانا ہے کہ رفعِ یدین بھی صحیح ہے، تو بے شک یہ بات اس سے ثابت ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک بھی یہ بات صحیح ہے؛ لیکن اگر یہ منشا ہے کہ صرف رفعِ یدین ہی صحیح و ثابت ہے اور ترکِ رفع غلط و غیر صحیح اور ضعیف ہے، تو اس سے یہ بات ثابت ہی نہیں ہوتی؛ بل کہ اس کے خلاف کا ثبوت ہوتا ہے۔

## (۴) علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ کا حوالہ

یہاں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے حضرت مولانا عبد الحی صاحب لکھنوی رحمہ اللہ کے دو حوالے پیش کیے ہیں: ایک ان کی کتاب ''السعایۃ'' کا اور دوسرا ''التعلیق الممجد'' کا۔ اور یہاں بھی مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے دھوکے سے کام لیا ہے، لیجیے اولاً ہمارے مؤلف کا بیان ملاحظہ کیجیے، وہ ایک عنوان قائم کرتے ہیں کہ ''مولانا عبد الحی حنفی رحمہ اللہ کا رفعِ یدین کے متعلق

حرفِ آخر“ اور اس کے تحت لکھتے ہیں:

”اپنی کتاب ”سعایہ: جلد اول/ص:۲۱۳“ پر فرماتے ہیں:

**و الحق في ثبوت رفع اليدين عند الركوع والرفع منه عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم و كثير من أصحابه بالطرق القوية و الأخبار الصحيحة“(۱)**

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ کے بہت سے اصحابِ کرام سے رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفعِ یدین برحق ثابت ہے، قوی طریقے اور صحیح حدیثوں کے ساتھ۔

میں کہتا ہوں کہ اس میں مؤلفِ ”حدیثِ نماز“ پر کئی موخذات ہیں:

ایک یہ کہ یہ عبارت جلدِ اول میں نہیں؛ بل کہ جلدِ دوم میں ہے۔

دوسرے یہ کہ عبارت کے نقل کرنے میں بے احتیاطی کی ہے؛ کیوں کہ اس عبارت کے شروع میں ”والحق أنه لا شک“ بھی ہے، جس کو چھوڑ دینے سے عبارت مہمل سی معلوم ہو رہی ہے، جیسا کہ اہلِ علم جانتے ہیں۔

تیسرے یہ کہ اس جگہ بھی انھوں نے حسبِ عادت عبارت میں قطع وبرید سے کام لیا ہے، علامہ عبدالحی صاحب رحمہ اللہ نے اسی عبارت میں ایک جملہ اور بھی لکھا ہے، جس کو جناب مؤلفِ ”حدیثِ نماز“ نے اپنے مسلک کے خلاف ہونے کی وجہ سے نقل کرنے سے گریز کیا ہے، لیجیے علامہ کی پوری عبارت یہ ہے:

**” والحق أنه لا شک في ثبوت رفع اليدين عند الركوع والرفع منه عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وكثير من أصحابه بالطرق القوية والأخبار الصحيحة ، وثبوت تركه أيضاً منهم والأمر سهل“(۲)**

ترجمہ: حق یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ کے بہت

(۱) حدیثِ نماز: ۱۳۸

(۲) السعاية: ۲/۲۱۳

سے صحابہ کرام سے رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفعِ یدین
کے قوی طرق اور صحیح حدیثوں سے ثبوت میں اور نیز ان حضرات سے ترک رفعِ
یدین میں کوئی شک نہیں اور معاملہ آسان ہے۔

اس عبارت میں علامہ نے دونوں باتوں کو ثابت کہا ہے: رفعِ یدین کو بھی اور ترکِ رفع کو بھی، مگر چوں کہ یہ بات مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کو کبھی ہضم نہیں ہوتی ؛ اس لیے اس کو چھوڑ کر صرف اپنے مطلب کی بات نقل کر دی۔

دوسرے اگر یہ بات بھی مان لیں کہ علامہ عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ نے رفعِ یدین کا ثبوت ذکر کیا ہے، تو اس میں بھی ہمارے مؤلف کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے؛ کیوں کہ سوال یہ نہیں ہے کہ رفعِ یدین صحیح حدیثوں میں وارد ہے یا نہیں؟ بل کہ یہ تو متفقہ و مسلمہ بات ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اور آپ کے بعض اصحاب سے بھی رفعِ یدین ثابت ہے اور اس مذکورہ عبارت سے صرف یہی اور اتنی ہی بات ثابت ہوتی ہے کہ رفعِ یدین ثابت ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں ؛ مگر کیا رفعِ یدین ہمیشہ کرتے تھے؟ اور کیا ترکِ رفع ثابت نہیں ہے؟ سوال تو یہ ہے۔

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ کا دوسرا حوالہ ان کی کتاب ''التعليق الممجد'' سے دیا کہ آپ نے لکھا ہے:

''إن ثبوته عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم أكثر وأرجح ، وأما دعوى نسخه، فليست بمبرهن عليها بما يشفي العليل و يروي الغليل''(۱)

ترجمہ: رفعِ یدین کرنے کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت زیادہ حدیثوں اور نہایت راجح روایتوں سے موجود ہے اور جو لوگ اس کے منسوخ ہونے کا دعوی کرتے ہیں، وہ دعوی ایسا بے دلیل ہے، جس سے مریض کی نہ تشفی ہوتی ہے اور نہ پیاسے کی پیاس بجھتی ہے۔

راقم کہتا ہے کہ اس جگہ مؤلف نے علامہ عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ کی عبارت پر اعراب لگانے میں اور اس کے ترجمے میں جو غلطیاں کی ہیں، ان سے صرفِ نظر کرتے ہوئے عرض ہے کہ

(۱) حدیثِ نماز: ۱۳۸

یہاں بھی علامہ عبدالحی صاحب رحمہ اللہ نے اولاً یہ کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین اور اس کا ترک دونوں کا ثبوت ہے، اسی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور ان کے اصحاب سے بھی ترک ثابت ہے؛ لہٰذا ہم رفع یدین کے سنتِ مؤکدہ ہونے کو مختار نہیں مانتے، پھر فرمایا کہ ہاں! رفع یدین کا ثبوت اکثر وارجح ہے اور دعوائے نسخ پر کوئی دلیل نہیں، جس سے تشفی وتسلی ہو۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ اس میں یہ بات واضح طور پر موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین کا بھی ثبوت ہے اور ترک رفع کا بھی۔ ہاں! علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ کے نزدیک راجح رفع یدین ہے؛ مگر راجح ہونا یا مرجوح ہونا ایک اجتہادی امر ہے، اس میں آرا میں اختلاف ہو سکتا ہے، لہٰذا اس سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوا کہ علامہ عبدالحی صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ رفع یدین کیا جائے؛ مگر اس سے مؤلفِ "حدیثِ نماز" کو کیا فائدہ؟ جو کسی کی تقلید ہی کے سرے سے قائل نہیں اور ہم پر کیسے حجت جو علامہ عبدالحی رحمہ اللہ کی تقلید کا نہیں؛ بل کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی تقلید کا التزام کیے ہوئے ہیں؟ رہا رفع یدین کے منسوخ ہونے کا سوال، تو اس پر بحث آگے آرہی ہے اور مؤلف نے یہاں علامہ سندھی رحمہ اللہ کے حوالے سے بھی یہ نقل کیا ہے کہ رفع یدین کے منسوخ ہونے کا دعوی بے دلیل ہے، اس پر بھی کلام ہم آگے کریں گے۔

## کیا رفعِ یدین کی احادیث زیادہ ہیں؟

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہما اللہ کے حوالے سے یہ دعویٰ نقل کیا ہے:

> "رفع یدین کی احادیث زیادہ ہیں؛ مگر اس دعوے میں کلام ہے، اسی طرح بعض حضرات نے جو یہ دعوی کیا ہے کہ رفعِ یدین کو نقل کرنے والے پچاس صحابہ ہیں اور بعض نے کہا کہ تینتیس ہیں اور بعض نے کہا کہ تیس ہیں اور بعض نے کہا کہ سترہ ہیں: یہ سب بھی غیر تحقیقی باتیں ہیں؛ چناں چہ حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ پچاس کا عدد بیان کرنا تو خلط ملط کی بات ہے اور یہ عدد تکبیرِ تحریمہ کے وقت کے رفعِ یدین کے بارے میں صحیح ہو سکتا ہے، نہ کہ

(۱) خلاصہ از (التعلیق الممجد): ۹۱

رکوع کے رفعِ یدین کے بارے میں اور امام بیہقی رحمہ اللہ نے خود کہہ دیا ہے، کہ ان احادیث میں سے صرف پندرہ احادیث صحیح سند کے ساتھ آئی ہیں اور امام بیہقی رحمہ اللہ کے اس دعوے کو بھی دوسرے حضرات تسلیم نہیں کرتے اور تحقیق و بحث کے بعد کل چھ احادیث اس سلسلے میں باقی رہ جاتی ہیں۔ ہاں! ان چھ احادیث کے طرق و سندیں زیادہ ہیں اور ترکِ رفعِ یدین کے راوی سات ہیں اور ان کے طرق و سندیں کم ہیں، تو معاملہ تو برابر سرابر ہی رہا، پھر ترکِ رفع تو ایک عدمی چیز ہے اور رفعِ یدین ایک وجودی چیز اور وجودی چیز کی نقل و حکایت زیادہ ہوتی ہے، جب کہ عدمی چیز کی نقل و روایت کم ہوتی ہے؛ کیوں کہ وہ تو صرف کسی خاص داعیے کے وقت نقل کی جاتی ہے۔''(۱)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ رفعِ یدین کی احادیث اور ترکِ رفعِ یدین کی احادیث دونوں تقریباً برابر ہی ہیں، فرق صرف اس قدر ہے کہ رفعِ یدین کی حدیث کی سندیں زیادہ ہیں اور ترکِ رفع والی حدیث کی سندیں کم ہیں؛ مگر اس سے اصل مسئلے پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ معلوم ہوا کہ رفعِ یدین کی احادیث کے زیادہ ہونے کا دعوی صحیح نہیں۔

## چند اور حوالے

اس کے بعد مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے چند اور حوالے بھی درج کیے ہیں: ایک ''عین الہدایہ'' کا، جس میں ہے کہ رفعِ یدین صحیح ثابت ہے۔ اس کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے کہ رفعِ یدین کے ثابت ہونے میں کسی کو کلام نہیں، کلام تو اس کے سنت ہونے میں ہے، خود صاحبِ ''عین الہدایہ'' کہتے ہیں کہ یہاں کلام اس میں ہے کہ آیا مسنون طریقہ یہ ہے کہ سوائے تکبیرِ تحریمہ کے باقی میں بغیر ہاتھ اٹھائے دائمہ نمازِ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے یا رکوع و اُس سے سر اٹھانے میں رفعِ یدین کرنا دائمہ نمازِ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے؟ اور ائمہ حنفیہ کو اس میں کلام نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفعِ یدین کرنا ثابت ہے؛ مگر یہ نہیں تحقیق ہوتا کہ وہ ابتدا میں تھا یا آخر تک بھی رہا ہے۔ (۲)

---

(۱) معارف السنن: ۲/۴۶۵-۴۶۷

(۲) عین الہدایہ: ۱/۴۹۲

الغرض محض رفعِ یدین کا ثبوت سنّیت کے لیے کافی نہیں؛ اس لیے مؤلف کا یہ حوالہ دینا کہ ''ثبوت ہے'' مسنون ہونے کی کوئی دلیل نہیں اور نہ ان علما نے اس مقصد سے اس کو لکھا ہے؛ لہٰذا بار بار اس طرح کی عبارات سے عوام الناس کو مرعوب کرنے کا کام بے وجہ کی راگنی کے سوا کیا ہو سکتا ہے؟

ایک حوالہ ''مقدمہ عالمگیری-اردو'' سے دیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد حضرت عصام بن یوسف رحمہ اللہ رفعِ یدین کرتے تھے۔ اس کا جواب بھی ظاہر ہے کہ کسی کو یہ دعوی نہیں ہے کہ دنیا میں کوئی رفعِ یدین نہیں کرتا تھا، اگر وہ اور دیگر حضرات بھی رفعِ یدین کرتے تھے، تو بہت سے نہیں کرتے تھے، اس سے کوئی حجت قائم نہیں ہوتی، خصوصاً مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' جن کے پاس سوائے قرآن وحدیث کے کوئی بات معتبر ہی نہیں، لہٰذا یہ حوالہ مؤلف کے کسی کام کا نہیں ہے۔

ایک حوالہ امام بخاری رحمہ اللہ کی ''جزء رفع الیدین'' سے دیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد امام ابن المبارک رحمہ اللہ رفعِ یدین کرتے تھے اور ایک حوالہ امام بیہقی رحمہ اللہ کی کتاب ''السنن'' سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے استاذ حضرت امام عطا رحمہ اللہ کا دیا ہے کہ وہ بھی رفعِ یدین کرتے تھے، اس کا جواب بھی وہی ہے، جو ابھی دیا گیا کہ اس سے کسی کو انکار نہیں؛ مگر یہ سب امور ہمارے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کو کچھ بھی مفید نہیں۔

اور اسی کے ساتھ میں یہ بھی کہتا ہوں کہ جس طرح ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بعض شاگرد اور بعض اساتذہ سے رفعِ یدین ثابت ہے، اسی طرح بعض اساتذہ اور شاگردوں سے اس کے خلاف وہی ثابت ہے، جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ رفعِ یدین صرف تکبیرِ اولیٰ کے وقت ہے۔ جیسا کہ اوپر مسالک کے بیان کے تحت گزرا ہے؛ بل کہ تمام فقہائے کوفہ کا یہی مسلک ہے۔

الغرض اگر یہ لوگ رفعِ یدین کے قائل تھے، تو امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس کے قائل نہیں، جیسا کہ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب ''الموطا'' میں آپ کا مسلک بیان کیا ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ اس کے قائل نہیں تھے، جیسا کہ ''الطحاوي'' میں ہے اور امام محمد رحمہ اللہ بھی قائل نہیں تھے، جیسا کہ ''کتاب الآثار'' اور ''الموطا'' میں خود بیان فرمایا ہے اور حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ اس کے قائل نہیں تھے، جیسا کہ ''کتاب الآثار'' میں ہے، اسی طرح حضرت اسود

اور حضرت علقمہ رضي اللہ عنہما اس کے قائل نہیں تھے، یہ بھی امام اعظم رحمہ اللہ کے اساتذہ ہی ہیں، یہ ''مصنف بن أبي شیبة'' میں سندِ صحیح جید سے ثابت ہے۔ نیز ''مصنف بن أبي شیبة'' میں بہ سندِ جید ابراہیم، خیثمہ، قیس بن ابی حازم، شعبی، ابو اسحاق رحمہم اللہ وغیرہ تابعین سے ترکِ رفع یدین نقل کیا گیا ہے۔ (۱)

بہ ہر حال مؤلف نے جو عبارات نقل کی ہیں، اس کا مجمل جواب یہ ہے کہ ان علما کے علاوہ دوسرے علمائے احناف ترکِ رفعِ یدین کے قائل ہیں، حتیٰ کہ امام اعظم رحمہ اللہ بھی، ان کے شاگرد امام محمد رحمہ اللہ بھی اپنی کتابوں میں تصریح کرتے ہیں کہ رکوع میں جاتے اور اس سے اٹھتے وقت رفعِ یدین نہ کریں۔ اگر بعض علما کے نزدیک رفعِ یدین راجح ہے، تو احناف پر یہ کہاں لازم ہے کہ ان کی تقلید کرلیں، جب کہ ان کی تقلید کا انھوں نے التزام ہی نہیں کیا ہے۔ رہا معاملہ دلائل کا؛ تو ہم ان شاء اللہ اس کو آگے بیان کریں گے۔

## امام اعظم کے مسلک کی تحقیق

یہاں پر مؤلف نے ''حدیثِ نماز'' میں ایک عنوان قائم کیا ''سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے متعلق تحقیق پھر لکھا:

> ''امام اعظم رحمہ اللہ کا فرمان پہلے گزر چکا ہے، ''إذا صح الحدیث فهو مذهبي'' جب حدیث صحیح ثابت ہوجائے، تو وہی میرا مذہب ہے، اس فرمان کے مطابق آپ کا مذہب بھی رفعِ یدین کا ہوگا، جو بخاری وغیرہ میں ثابت ہے۔ اگر کوئی قول آپ کا رفعِ یدین نہ کرنے کا ہے، تو وہ آپ ہی کے اس فرمان سے منسوخ ہوگا، پھر ویسے بھی صحیح سلسلۂ سند کے ساتھ رفعِ یدین کے ساتھ حضرت امام عالی مقام کا کوئی قول ملنا مشکل ہے اور مکے میں امام اوزاعی رحمہ اللہ سے رفعِ یدین کے بارے میں جو مناظرہ حاشیہ نگار نقل کرتے ہیں، اس کی بھی سند نہیں ملتی اور مضمون کے اعتبار سے بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا اور امام عالی مقام کی جلالتِ شان سے بعید ہے۔'' (۲)

---

(۱) مصنف ابن أبي شیبة: ۲۱۴/۱، قلائد الأزهار: ۲۰۲/۱

(۲) حدیث نماز: ۱۴۰-۱۴۱

اس بات کو پڑھ کر دل روتا ہے کہ اگر اسی کا نام تحقیق ہو، تو پھر دنیا کی کسی کتاب پر کسی کو بھروسہ نہیں کرنا چاہیے؛ بل کہ اسی طرح اوٹ پٹانگ جو سمجھ میں آ جائے لکھ مارے اور اس کا نام تحقیق رکھ دے۔ **لا حول ولا قوة إلا بالله!**

ہم کئی بار اس سے پہلے بھی "**إذا صح الحديث فهو مذهبي**" کے متعلق لکھ چکے ہیں کہ اس کا مطلب وہ نہیں، جو مخالفین عوام کو دھوکہ دینے کے لیے لیتے ہیں؛ کیوں کہ اگر امام صاحب کو حدیث صحیح پہنچی ہو اور انھوں نے اس کو دوسری روایتِ صحیح کی وجہ سے نہیں لیا یا اس کو مؤول قرار دیا، تو پھر یہاں اس مقولے کو پیش کرنا سراسر دھوکہ ہے؛ کیوں کہ اس مقولے کا مطلب یہ ہے کہ اگر حدیث نہ ملنے کی وجہ سے میں نے کوئی بات ایسی کہی ہو، جو اس کے مطابق نہ ہو، تو میرا مذہب وہی ہے جو حدیث میں ہے، یہ مطلب نہیں کہ اگر میں نے کسی حدیث کی بنیاد پر کوئی بات کہی ہو اور وہ بات کسی کو سمجھ میں نہ آئے، تو بھی تم اس بے سمجھ کی وجہ سے میری اس حدیث پر مبنی بات کو چھوڑ دو، کیا کوئی اس کا یہ مطلب لے سکتا ہے؟ نہیں! ہاں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ حدیثِ صحیح آپ کو نہیں پہنچی، تو پھر یہ بات درست ہو سکتی ہے اور امام صاحب کو حدیثِ رفعِ یدین و ترکِ رفعِ یدین دونوں کا پہنچنا اور آپ کا ان میں سے رفعِ یدین والی حدیث کا قبول نہ کرنا اور اس کے مقابل حدیثِ ترکِ رفع کا قبول کرنا ثابت ہے، جس کی دلیل وہ واقعہ ہے، جو آپ اور امام اوزاعی رحمہ اللہ کے درمیان پیش آیا تھا اور اس پر کلام آگے آ رہا ہے۔

رہا مؤلف کا یہ کہنا کہ امام صاحب کا رفعِ یدین نہ کرنے کے بارے میں صحیح سند سے کوئی قول ملنا مشکل ہے، یہ مؤلف کی خوش فہمی اور انمول تحقیق ہے، جس پر مؤلف جتنا چاہیں، خوش ہوں کم ہی ہے؛ مگر اہلِ دانش و اہلِ انصاف اس پر لاحول ہی پڑھیں گے؛ کیوں کہ میں پوچھتا ہوں کہ کیا امام محمد رحمہ اللہ کی کتاب "الموطا" اس بات کی کافی و شافی سند نہیں کہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک رفعِ یدین نہ کرنے کا تھا اور کیا یہ صحیح سند نہیں، اس طرح امام طحاوی رحمہ اللہ کی کتب سلسلۂ سند کی صحت کے لیے کافی نہیں؟

مؤلف کو ایسی مضحکہ خیز باتوں سے اپنی زبان اور قلم کی حفاظت کرنی چاہیے اور بے سمجھے بوجھے لکھتے چلے جانے سے احتراز کرنا چاہیے، جس پر ایک معمولی طالبِ علم بھی گرفت کر سکتا ہے۔

## امام اعظم اور امام اوزاعی رحمہما اللہ کا مناظرہ

رہا امام ابوحنیفہ وامام اوزاعی رحمہما اللہ کا رفعِ یدین کے بارے میں مناظرہ، تو اس کے متعلق عرض ہے کہ اولاً: ہم اس کو نقل کرتے ہیں، پھر اس پر کلام کریں گے۔ وہ یہ کہ امام ابن عیینہ رحمۃ اللہ کہتے ہیں کہ ایک دفعہ مکے میں ''دارالحناطین'' پر امام ابوحنیفہ اور امام اوزاعی رحمہما اللہ کا اجتماع ہوا، تو امام اوزاعی رحمۃ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ سے پوچھا کہ آپ لوگ رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفعِ یدین کیوں نہیں کرتے؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے کہا کہ کیوں کہ اس سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی بات صحیح طور پر ثابت نہیں (جو غیر معارض ہو) اس پر امام اوزاعی رحمۃ اللہ نے کہا کہ کیوں ثابت نہیں، جب کہ مجھ سے زہری رحمۃ اللہ نے سالم رحمۃ اللہ سے اور انھوں نے اپنے والد ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفعِ یدین کرتے تھے؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ مجھ سے حماد نے اور حماد رحمۃ اللہ سے ابراہیم رحمۃ اللہ نے اور ان سے علقمہ اور اسود رضی اللہ عنہما نے اور ان سے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف نماز کے شروع میں رفعِ یدین کرتے تھے، اس کے بعد پھر کہیں رفعِ یدین نہیں کرتے تھے۔ اس پر امام اوزاعی رحمۃ اللہ نے کہا کہ میں تو آپ کو زہری کے حوالے سے سالم رضی اللہ عنہ کی روایت ان کے باپ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بیان کر رہا ہوں اور آپ حماد کے حوالے سے ابراہیم کی روایت بیان کر رہے ہیں؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے کہا کہ حماد زہری رحمۃ اللہ سے زیادہ فقیہ ہیں اور ابراہیم سالم سے بڑھ کر فقیہ ہیں اور علقمہ رضی اللہ عنہ فقہ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے کچھ کم نہیں ہیں اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ؛ تو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہیں ہی۔ اس پر امام اوزاعی رحمۃ اللہ خاموش ہو گئے۔ (۱)

یہ ہے وہ پورا مناظرہ! جس میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے امام اوزاعی رحمۃ اللہ کے سوال کا جواب دیتے ہوئے یہ بتا دیا کہ اگرچہ ہمارے پیشِ نظر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث بھی ہے، جس میں ''رفعِ یدین'' کا ذکر ہے؛ مگر اس کے مقابلے میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ

---

(۱) المبسوط: ۲۹/۱، فتح القدیر: ۳۱۱/۱، جامع المسانید: ۳۵۲/۱

کی حدیث، جس میں یہ ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رفع یدین نہیں کرتے تھے، ہمارے نزدیک راجح ہے اور راجح ہونے کی دلیل میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے علوِ اسناد کے بہ جائے فقاہتِ راوی کو پیش کیا ہے۔

اس کی سند محدث حارثی سبذمونی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے مسند میں بیان کی ہے کہ ان سے محمد بن ابراہیم بن زیاد الرازی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے بیان کیا اور ان سے سلیمان بن الشاذکونی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے بیان کیا کہ میں نے سفیان بن عیینہ رَحِمَہُ اللّٰہُ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ امام ابوحنیفہ اور امام اوزعی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ مکے میں دار الحناطین میں جمع ہوئے اور پھر یہی قصہ بیان کیا۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ واقعہ کس حیثیت کا ہے؟ صحیح ہے یا غلط؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ سند کے لحاظ سے اگر چہ کچھ زیادہ مضبوط نہیں ہے؛ کیوں کہ اس سند میں سلیمان الشاذکونی رَحِمَہُ اللّٰہُ ہیں، جن کے بارے میں محدثین کی رائے مختلف ہے، بعض نے ان کو واہی اور بعض نے خائب بتایا ہے اور امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ سے مروی ہے کہ انھوں نے ان کے حافظے کی تعریف کی اور فرمایا کہ ہم میں ابواب کے یاد کرنے میں شاذکونی سب سے بڑھ کر ہیں اور صالح بن محمد جزرہ رَحِمَہُ اللّٰہُ سے جب ان کے بارے میں سوال کیا گیا، تو کہا کہ میں نے ان سے زیادہ احفظ نہیں دیکھا، مگر حدیث میں جھوٹ بولتے ہیں اور اسی طرح ابن معین نے بھی ان کو جھوٹا کہا ہے؛ مگر ابن عدی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ ان کی بہت سی احادیث مستقیم ہیں اور عبدان سے جب سلیمان رَحِمَہُ اللّٰہُ کے بارے میں پوچھا، تو کہا کہ معاذ اللہ کہ وہ کذب سے متہم ہوں؛ بل کہ بات یہ ہے کہ ان کی کتابیں ضائع ہوگئی تھیں اور حفظ سے بیان کرتے تھے اور غلطی کرتے تھے۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ محدث شاذکونی ضعیف تو ہیں؛ مگر ان پر کذب کا اتہام صحیح نہیں ہے؛ بل کہ "معارف السنن" میں ہے کہ "تذکرۃ الحفاظ" میں شاذکونی کو ایسے طریقے سے ذکر کیا ہے کہ اس سے ایسے امور میں قابلِ احتجاج ہونا معلوم ہوتا ہے۔ (۲)

اور اس سند میں دوسرے راوی محمد بن ابراہیم رَحِمَہُ اللّٰہُ ہیں، یہ بھی متکلم فیہ راوی ہیں، ان

---

(۱) تذکرۃ الحفاظ: ۲/۴۸۹، الکامل لابن عدي: ۳/۲۹۵، لسان المیزان: ۳/۸۵

(۲) معارف السنن: ۲/۵۰۰

کے بارے میں امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کہا کہ متروک ہے اور ایک موقع پر دجال کہا ہے اور برقانی نے کہا کہ برا آدمی ہے، مگر خطیب نے لکھا ہے کہ میں نے ان کے بارے میں ابو حازم رحمہ اللہ سے پوچھا، تو انھوں نے کہا کہ میں نے ابو حامد الحافظ رحمہ اللہ سے سنا کہ ان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ اگر اپنے سماع پر اکتفا کرتے، تو ان کے لیے کافی تھا؛ مگر انھوں نے ان شیوخ سے بھی روایت کیا، جن سے ان کو ملاقات نہیں ہے۔ (۱)

پھر یہ حدیث اگر چہ اس طریق سے ضعیف ہے؛ مگر اس کا ایک دوسرا طریق بھی ہے، جس کو ابو محمد البخاری رحمہ اللہ نے ''جامع المسانید'' میں ذکر کیا ہے، اس میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تک تمام رجال ثقہ ہیں اور امام صاحب سے راویت کرنے والے شقیق بن ابراہیم رحمہ اللہ کبار زہاد میں سے ہیں اور ان کی احادیث پر نکارت کا حکم ان کی وجہ سے نہیں؛ بل کہ ان سے روایت کرنے والوں کی وجہ سے ہے اور دوسرا راوی رجا بن عبداللہ رحمہ اللہ ہے، جن پر ہم واقف نہیں ہوئے کہ کون ہیں۔ (۲)

حاصل یہ کہ سلیمان شاذکونی کو کذاب کہنا تو درست نہیں؛ البتہ ضعیف ضرور ہیں، اسی طرح محمد بن ابراہیم بھی متکلم فیہ ہیں؛ لہٰذا یہ واقعہ سندِ ضعیف سے ثابت ہے، مگر اس کو بے سند بھی نہیں کہا جا سکتا، پھر چوں کہ یہ حدیث کا معاملہ نہیں؛ بل کہ صرف ایک تاریخی واقعہ ہے؛ اس لیے اس کی اتنی سند بھی کافی ہوتی ہے؛ بل کہ محض شہرت واقعہ بھی اعتماد کے لیے کافی ہو جاتی ہے۔

رہا مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا یہ کہنا کہ اس کا مضمون صحیح نہیں ہے، تو عرض ہے کہ اس میں کیا صحیح نہیں ہے؟ اگر یہ بات کہ غیر صحابی کو صحابی پر فضیلت دینا صحیح نہیں، تو میں کہتا ہوں کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے صحابی پر غیر صحابی کو کلی فضیلت نہیں دی ہے؛ بل کہ ایک جزئی فضیلت دی ہے اور اس میں کوئی قابلِ اشکال بات نہیں؛ کیوں کہ یہ بات مانے بغیر چارہ نہیں کہ بہت سے صحابہ بدوی اور اعرابی تھے اور علم وفقہ میں اونچا مرتبہ نہیں رکھتے تھے، اگر چہ کہ صحابہ تھے اور ان کے برخلاف دوسرے غیرِ صحابہ ائمہ فقہ وحدیث دانی میں ان سے بڑھے ہوئے ہیں، اگر چہ کہ مرتبے میں صحابہ سے کم ہیں؛ لہٰذا یہ بات قابلِ اشکال نہیں ہے۔

---

(۱) تاریخ بغداد: ۴۰۶/۱ ، تاریخ ابن عساکر: ۲۰۲/۵۱

(۲) أماني الأحبار: ۲۰۰/۳

## تحقیق یا ہانک!!

پھر اس کے بعد مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اسی عنوان کے تحت لکھا:

''اگر قرائن سے دیکھا جائے اور تحقیق کی جائے، تو امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی رفعِ یدین کے قائل معلوم ہوتے ہیں، جب امام اعظم رحمہ اللہ کے استاذ عطا رحمہ اللہ اور شاگرد عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ اور شاگرد کے شاگرد عصام بن یوسف رحمہ اللہ رکوع کا رفعِ یدین کرتے تھے، آپ بھی کرتے ہوں گے۔''(۱)

میں کہتا ہوں کہ یہ استدلال ایسا بے تکا اور بھونڈا ہے کہ اس کو استدلال کا نام دینا بھی علمیت کی توہین معلوم ہوتی ہے، دیکھیے امام شافعی رحمہ اللہ رفعِ یدین کے قائل تھے اور ان کے اساتذہ میں سے امام مالک و امام محمد بن الحسن رحمہما اللہ رفعِ یدین کے قائل نہیں ہیں، کیا کوئی اس پر یہ کہہ سکتا ہے، کہ چوں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے اساتذہ رفعِ یدین کے قائل نہیں تھے؛ اس لیے قرینِ قیاس یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ بھی اس کے قائل نہیں ہوں گے؟ قرائن کی ضرورت وہاں پڑتی ہے، جہاں علم و تحقیق نہ ہو، جہاں تصریحات و تحقیقات اس کے خلاف ہوں، وہاں ان کو چھوڑ کر قرائن سے استدلال کرنا کسی عقل مند کا کام نہیں ہوسکتا۔

پھر اگر امام اعظم رحمہ اللہ کے کچھ اساتذہ کا عمل آپ کے خلاف ہے، تو آپ کے استاذوں میں سے امام شعبی رحمہ اللہ، استاذوں کے استاذ: ابراہیم نخعی رحمہ اللہ، ان کے استاذ علقمہ و اسود رضی اللہ عنہما اور ان کے استاذ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا عمل آپ کے موافق ہے اور شاگردوں میں بھی آپ کے مذہب کے علم بردار امام محمد و امام ابو یوسف و امام زفر و امام وکیع رحمہم اللہ اور دیگر بہت سے حضرات آپ کے موافق ہیں۔

یہ سب اس کا پتہ دیتے ہیں کہ آپ ترکِ رفعِ یدین کے قائل ہیں اور تصریح بھی موجود ہے، جیسا کہ مناظرہ سے اور امام محمد و امام طحاوی رحمہما اللہ کی تصریحات سے معلوم ہوگیا۔ کیا وجہ ہے کہ یہ باتیں اور تصریحات تو مقبول نہ ہوں اور مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کے محض قرائن مقبول ہوں

---

(۱) حدیثِ نماز:۱۳۶

اور امام صاحب رحمہ اللہ پر بے وجہ کوئی قول تھوپ دیا جائے گیا، اس کو تحقیق کا نام دیا جائے یا ہانک کہا جائے؟

## ایک اور استدلال پر نظر

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے یہاں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے رفعِ یدین کے قائل ہونے پر ایک اور استدلال کیا ہے، جو عجیب؛ بل کہ اعجب العجائب کہلانے کا مستحق ہے۔ وہ یہ کہ حنفی مذہب میں تکبیرِ تحریمہ میں کانوں تک ہاتھ اٹھاتے ہیں، جس کی دلیل ''ہدایہ'' میں حضرت وائل، حضرت براء اور حضرت انس رضی اللہ عنہم کی حدیث کو قرار دیا ہے اور حاشیے میں حضرت وائل کی حدیث مذکور ہے، جس میں رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت رفعِ یدین کا بھی ذکر ہے۔ اس سے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے یہ اخذ کیا ہے کہ اس حدیث سے امام اعظم رحمہ اللہ نے یہ دلیل لی ہے، کہ تکبیرِ تحریمہ میں کانوں کے برابر محاذات میں ہاتھ اٹھانا چاہیے، تو پھر اس کے بعد رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت جو ہاتھ اٹھانے کا ذکر اسی حدیث میں موجود ہے، یقیناً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس کو بھی تسلیم کیا ہے۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ مؤلف کی یہ بات نہایت مخدوش ہے؛ کیوں کہ اولاً تو امام صاحب رحمہ اللہ کا اس حدیث سے استدلال کرنا ثابت نہیں، یہ تو محشی نے مذہبِ حنفی کی دلیل اس سے لی ہے، نہ کہ امام صاحب رحمہ اللہ کا استدلال بتایا ہے، دوسرے اس لیے کہ نماز میں کان تک ہاتھ اٹھانے کا مسئلہ کچھ اسی دلیل پر موقوف نہیں؛ بل کہ دوسری روایات بھی ہیں، جیسا کہ مسئلہ تفصیل سے گزر چکا اور تیسرے اس لیے کہ ایک حدیث سے ایک بات لی اور دوسری چھوڑ دی، تو اس میں کوئی خرابی نہیں، جب کہ اس ترک کی کوئی دلیل ہو اور یہاں دلیل ہے کہ کانوں کے محاذات میں ہاتھ اٹھانا بلا تعارض ثابت ہے؛ اس لیے اس کو یہاں سے لے لیا اور رفعِ یدین کرنا بغیر معارض ثابت نہیں؛ بل کہ دوسری احادیث اس کے معارض موجود ہیں؛ اس لیے اس کو ترک کر دیا اور پھر یہ ترک بھی بہ حیثیت سنت ہونے کے ترک کیا گیا ہے؛ ورنہ بہ حیثیت جائز و مشروع ہونے کے اس کو ترک نہیں کیا ہے۔'' فافہم!!

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۴۱-۱۴۲

## علامہ عینی رحمہ اللہ کے حوالے کی حقیقت

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے اِسی سلسلے میں علامہ عینی رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا:

"انھوں نے "عمدة القاري" میں فرمایا:

" وحكي عن أبي حنيفة ما يقتضي الإثم بتركه "

ترجمہ: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ بیان نقل کیا گیا ہے کہ رفعِ یدین کے چھوڑنے پر گناہ ہوتا ہے۔"(۱)

راقم کہتا ہے کہ یہاں بھی مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے اپنی عادت کے موافق دھوکے سے کام لیا ہے؛ کیوں کہ علامہ عینی رحمہ اللہ نے یہ بات امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تکبیرِ اولیٰ کے وقت رفعِ یدین کے بارے میں نقل کی ہے، نہ کہ رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت رفعِ یدین کے بارے میں؛ مگر کس قدر افسوس کی بات ہے کہ مؤلف نے پوری ڈھٹائی کے ساتھ اس کو رکوع والے رفعِ یدین کے بارے میں نقل کر دیا اور دھوکہ دیا ہے۔

اس کو سمجھنے کے لیے علامہ عینی رحمہ اللہ کی پوری عبارت پڑھیے، وہ لکھتے ہیں:

" و في التوضيح: ثم المشهور أنه لايجب شيء من الرفع ، وحكي الإجماع عليه ، و حكي عن داود إيجابه في تكبيرة الإحرام ، و به قال ابن سيار من أصحابنا ، و حكي عن بعض المالكية ، و حكي عن أبي حنيفة ما يقتضي الإثم بتركه "(۲)

ترجمہ: "توضیح" کتاب میں ہے کہ پھر مشہور یہ ہے کہ کسی بھی موقع پر رفعِ یدین کرنا واجب نہیں اور اس پر اجماع نقل کیا ہے اور داود ظاہری سے تکبیرِ تحریمہ کے وقت رفعِ یدین کا واجب ہونا نقل کیا گیا ہے اور ہمارے اصحاب میں سے ابن سیار کا بھی یہی قول ہے اور بعض مالکیہ سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اس رفعِ یدین کے ترک سے گناہ لازم آتا ہے۔

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۴۲

(۲) عمدة القاري: ۵/ ۳۹۸

اس عبارت کو پڑھیے، تو واضح طور پر یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ یہاں علامہ عینی رحمہ اللہ تکبیرِ تحریمہ کے وقت رفعِ یدین کا مسئلہ پیش کر رہے ہیں اور اس میں متعدد علما کے مسالک بیان کر رہے ہیں: اولاً جمہور کا مسلک نقل کیا کہ تکبیرِ تحریمہ کے وقت رفعِ یدین واجب نہیں، یعنی سنت ہے اور اس پر اجماع ہونے کا بھی ذکر کیا، پھر دوسرا قول داود ظاہری اور ابن سیار شافعی رحمہما اللہ اور بعض مالکیہ کا نقل کیا، کہ تکبیرِ تحریمہ کے وقت رفعِ یدین واجب ہے اور پھر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ اس رفعِ یدین کے ترک سے گناہ لازم آتا ہے؛ کیوں کہ وہ اس کو سنتِ مؤکدہ قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ''درِمختار'' اور ''شامی'' میں تصریح موجود ہے۔(۱)

غور کیجیے کہ اس میں رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفعِ یدین کا کہاں ذکر ہے؟ اور اس عبارت کو رکوع کے رفعِ یدین کے بارے میں نقل کرنا کیا دھوکہ نہیں؟

## رفعِ یدین سے نماز فاسد نہیں ہوتی

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس جگہ یہ بھی نقل کیا ہے کہ علمائے حنفیہ کے نزدیک رفعِ یدین سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور اس پر علامہ شامی رحمہ اللہ اور ''غاية الأوطار'' کا حوالہ دیا ہے۔(۲)

میں کہتا ہوں کہ یہ تو سب جانتے ہیں کہ رفعِ یدین نواقضِ نماز میں سے نہیں ہے اور اسی لیے حنفیہ نے اس کی تصریح بھی کردی ہے، جو اُن کی حقانیت و اعتدال پسندی کی دلیل ہے اور اسی لیے ہم اس سے منع کرنا بھی جائز نہیں رکھتے، جب کہ دوسرے فریق کے نزدیک رفعِ یدین کی سنیت ثابت ہے۔ ہاں! اپنا مذہبِ راجح ترک بتاتے ہیں؛ مگر اس سے مؤلف ''حدیث نماز'' کو کیا فائدہ؟

## ایک اور جھوٹ

یہاں بحث کے اخیر میں مؤلف ''حدیث نماز'' نے لکھا ہے:

''حنفی مذہب کے محقق علما: شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، علامہ سندھی اور مولانا

---

(۱) الدر المختار مع الشامي: ۱/۵۱۱

(۲) حدیثِ نماز: ۱۴۳

عبد الحی رحمہم اللہ وغیرہم کی عبارتوں سے ثابت ہوگیا کہ رفعِ یدین کی احادیث زیادہ اور بہت صحیح ہیں، نیز یہ کہ رفعِ یدین نہ کرنے کی احادیث ضعیف ہیں۔"(۱)

اس کا جواب اوپر کی تحقیق وتفصیل سے ہوگیا اور مؤلفِ "حدیثِ نماز" کی غلط بیانی اور ان بزرگوں کی جانب غلط انتساب کا پردہ فاش ہوگیا اور یہ معلوم ہوگیا کہ ان حضرات نے یا تو کسی اور کا قول نقل کیا ہے، یا یہ کہ مؤلف نے ان کی عبارت میں کتر بیونت کر کے اپنے مطلب کی بات نکالی ہے۔ ہاں! ان میں سے بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ احادیث دونوں جانب ہیں اور دونوں قسم کی احادیث صحیح ہیں اور ان میں سے ہمارے نزدیک رفعِ یدین افضل ہے۔ اور یہ میں کہہ چکا ہوں کہ افضل ہونے نہ ہونے میں رائے کا اختلاف ہوسکتا ہے، اگر یہ ان کی رائے ہے، تو دوسرے حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے؛ مگر اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ ان کے نزدیک رفعِ یدین نہ کرنے کی حدیث ضعیف ہے؟ کیا یہ ان حضرات پر بہتان نہیں ہے؟

## امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کے بعد میں مناسب سمجھتا ہوں کہ امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک بھی اس سلسلے میں پیش کر دیا جائے، جیسا کہ اوپر بھی عرض کیا گیا، امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ صرف تکبیرِ تحریمہ کے وقت رفعِ یدین ہے، اس کے سوا کسی اور جگہ نماز میں رفعِ یدین نہیں ہے، ہم نے امام مالک رحمہ اللہ کا قول ان کے مسلک کی سب سے مستند کتاب سے پیش کیا تھا، کہ آپ نے فرمایا:

"میں سوائے افتتاح کے نماز کی تکبیر میں کہیں بھی رفعِ یدین کو نہیں جانتا، نہ جھکتے وقت اور نہ اٹھتے وقت"(۲)

اسی "مدونہ" میں امام مالک رحمہ اللہ کے شاگرد امام ابن القاسم رحمہ اللہ کہتے ہیں:

"وكان رفع اليدين عند مالك - رحمہ اللہ - ضعيفاً إلا في تكبيرة

(۱) حدیثِ نماز:۱۴۳

(۲) المدونة الكبرى:۱/۱۶۵

الإحرام"(۱)

ترجمہ: امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک تکبیرِ تحریمہ کے علاوہ دوسرے موقع پر رفعِ یدین ضعیف ہے۔

اور اگرچہ ایک روایت امام مالک رحمہ اللہ کی یہ ہے کہ رفعِ یدین سنت ہے؛ مگر ان کا مسلک یہی ہے کہ رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت رفعِ یدین نہیں ہے، جیسا کہ ابن رشد مالکی رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے اور یہی ان کا مشہور قول ہے، جیسا کہ زرقانی رحمہ اللہ نے کہا ہے۔(۲)

## کیا رفعِ یدین منسوخ ہے؟

اس کے بعد ہم یہاں یہ بحث سامنے لانا چاہتے ہیں کہ بعض علمائے حنفیہ وغیرہ نے جو رفعِ یدین کو منسوخ کہا ہے، اس کی کیا اصلیت و حقیقت ہے؟ کیوں کہ مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے حضرت علامہ عبد الحی لکھنوی اور علامہ سندھی رحمہما اللہ وغیرہ سے یہ نقل کیا ہے کہ رفعِ یدین کا منسوخ ہونا بے دلیل ہے۔(۳)

راقم کہتا ہے کہ علامہ عبد الحی صاحب رحمہ اللہ کی عبارت اوپر گزر چکی کہ انھوں نے فرمایا:

"جو لوگ رفعِ یدین کے منسوخ ہونے کا دعوی کرتے ہیں: وہ دعوی ایسا بے دلیل ہے، جس سے مریض کی نہ تشفی ہوتی ہے اور نہ پیاسے کی پیاس بجھتی ہے۔"(۴)

اور علامہ سندھی نے ابن ماجہ اور نسائی کی شرح میں لکھا ہے کہ رفعِ یدین کے منسوخ ہونے کا دعوی باطل ہے، "شرحِ ابن ماجہ" میں ان کی عبارت یہ ہے:

" وأما قول من قال إن ذلک الحديث ناسخ لرفع غير تكبيرة

---

(۱) المدونة الكبرى : ۱/۱۶۵

(۲) بداية المجتهد: ۱/۲۰۹ ، شرح الزرقاني على الموطا: ۱/۲۲۹

(۳) حدیثِ نماز: ۱۳۸-۱۳۹

(۴) التعليق الممجد: ۹۱

الافتتاح فھو قول بلا دلیل"(۱)

ترجمہ: جس نے یہ کہا کہ یہ حدیث تکبیرِ تحریمہ کے علاوہ دوسرے موقع کے رفعِ یدین کی ناسخ ہے، تو وہ بے دلیل قول ہے۔

ہمارے مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے اس موقع پر ان عبارتوں کو پیش کر کے یہ پوچھا ہے کہ "عین الہدایہ" میں لکھا ہے کہ رفع یدین ثابت ہے اور دوسرے مقلدین منسوخ بتا رہے ہیں، یہ تضاد کیوں؟

اس کا جواب عرض ہے کہ "عین الہدایہ" میں تو اتنا ہی ہے کہ رفعِ یدین ثابت ہے اور ثبوتِ نسخ دوسرے علما نے بیان کیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اگر ثبوت نہ ہوتا؛ تو نسخ کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا، نسخ ہوتا ہے اس کا، جس کا پہلے ثبوت ہو؛ مگر مؤلف کو یہ بدیہی بات بھی سمجھ میں نہیں آتی تو ہم کیا کریں؟

رہا یہ کہ ان علما کا یہ کہنا کہ نسخ کا دعویٰ بے دلیل ہے، اس سلسلے میں ذرا تفصیل درکار ہے، اس لیے کسی قدر تفصیل سے اس کو ہم بیان کرتے ہیں:

وہ یہ کہ فقہا کی زبان میں "نسخ" کے دو معنی ہیں: ایک معنی متاخرین کی اصطلاح میں اور وہ "ابطالِ حکم" ہیں اور دوسرے متقدمین کی اصطلاح میں ہیں اور وہ اس سے عام ہیں، حتی کہ تخصیص، تغیرِ وصف اور استثنا کو بھی ان کے نزدیک "نسخ" کہا جاتا ہے، جیسا کہ علما نے تصریح کی ہے۔ علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ نسخ کئی طرح ہوتا ہے، ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ کوئی بات مستحب تھی، اس کو واجب قرار دیا گیا یا اس کو حرام قرار دیا گیا، یا اس کو جائز و مباح قرار دیا گیا۔ (۲)

اس میں دیکھیے مستحب کو جائز قرار دینے کو بھی "منسوخ" ہونے سے تعبیر کیا گیا ہے، جب یہ بات ممہد ہوگئی، تو اب ملاحظہ فرمایئے کہ ہمارے علما نے جو رفعِ یدین کو منسوخ کہا ہے، وہ اسی معنے میں ہے کہ پہلے یہ مستحب تھا اور بعد میں یہ منسوخ ہوگیا یعنی اس کا استحباب منسوخ ہوگیا اور اب یہ صرف جائز و مباح ہے۔ حضرت امام طحاوی رحمہ اللہ نے جو رفعِ یدین کو منسوخ کہا ہے، ان کی مراد نسخ بمعنی ازالہ وابطال شی وحکم نہیں ہے؛ بل کہ یہاں دوسرے معنے مراد ہیں، یعنی تغیر وصف

(۱) شرح ابن ماجہ :۲/۲۴۹ ، حاشیۃ النسائي :۲/۱۲۲

(۲) نواسخ القرآن:۲۱

اور یہ بات ''طحاوی شریف'' کا مطالعہ کرنے والوں پر مخفی نہیں کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ اکثر مواقع میں نسخ کا لفظ استعمال فرماتے ہیں؛ مگر مراد یہی دوسرے معانی ہوتے ہیں اور یہ بات شائع وذائع ہے؛ چناں چہ کہا جاتا ہے کہ نمازِ تہجد پہلے فرض تھی، بعد میں منسوخ ہوگئی اور ظاہر ہے کہ یہ بہ معنی ازالہ وابطال نہیں؛ بل کہ بہ معنی تغیر وصف ہے، اس لیے آج بھی تہجد پڑھنا بالاتفاق مشروع ہے۔ اسی طرح یومِ عاشورہ کا روزہ کہ اس کی فرضیت بھی منسوخ ہوگئی؛ مگر روزہ اب بھی مشروع ہے۔

جب یہ بات محقق ہوگئی، تو اب میں کہتا ہوں کہ رفعِ یدین میں بھی نسخ کے معنی صرف یہ ہیں کہ پہلے یہ سنت تھا؛ مگر بعد میں اس کی سنیت منسوخ ہوگئی اور جواز باقی ہے۔ اس تحقیق سے وہ تمام شبہات ختم ہوجاتے ہیں، جو مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی اور علامہ سندھی رحمہما اللہ وغیرہ کو پیش آئے ہیں۔

## علامہ سندھی رحمۃ اللہ کے شبہے کا جواب

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا علامہ سندھی رحمۃ اللہ نے ''شرح ابن ماجہ'' اور ''حاشیہ نسائی'' میں نسخ کے قول کو بے دلیل دعویٰ قرار دیا ہے اور ان کو اصل شبہ یہ لاحق ہوا کہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت میں اور مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ کی حدیث میں رفعِ یدین کا ثبوت ہے اور یہ دونوں حضرات آپ کی آخری زندگی میں حاضر ہوئے تھے، تو معلوم ہوا کہ یہ منسوخ نہیں؛ بل کہ آخری عمر کا فعل ہے۔ لہٰذا اس کو منسوخ کہنا بے دلیل ہے۔ مگر علامہ سندھی رحمۃ اللہ کا یہ شبہ اس لیے صحیح نہیں کہ آپ کو یہ شبہ اس لیے پیش آیا کہ علما کی عبارات میں نسخ کو بمعنی ازالہ سمجھا؛ حالاں کہ یہاں مراد نسخ کے دوسرے معنی ہیں، یعنی سنیت منسوخ ہوگئی، یہ معنی نہیں کہ اصل جواز ہی منسوخ ہو گیا۔ جب جواز باقی ہے، تو پھر اس پر آخری عمر میں عمل کرنے سے نسخ کے خلاف کہاں لازم آیا؟ اور احناف کا دعویٰ اس بنا پر بے بنیاد و بے دلیل کیسے ہوگیا؟ بہ ہر حال منسوخ ہونے کے یہ معنی ذہن میں رکھنے سے کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

## رفعِ یدین کے دلائل کا جائزہ

اس بحث کے بعد اب یہاں سے رفعِ یدین کے سنت ہونے یا نہ ہونے کے دلائل پر بحث شروع کرتے ہیں؛ مگر ہم یہاں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے جن دلائل سے تعرض کیا ہے، انھی کے

جواب پر اکتفا کرتے ہیں، ہاں! ضمناً دوسری تحقیق آجائے، تو یہ الگ بات ہے۔

## حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ پر بحث

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے رفعِ یدین کے ثبوت میں سب سے پہلے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

« رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ فِيْ الصَّلٰوةِ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتّٰى تَكُوْنَا حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ ، وَكَانَ يَفْعَلُ ذٰلِكَ حِيْنَ يُكَبِّرُ لِلرُّكُوْعِ، وَيَفْعَلُ ذٰلِكَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوْعِ وَ يَقُوْلُ : سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ، وَلَا يَفْعَلُ ذٰلِكَ فِيْ السُّجُوْدِ»

ترجمہ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے لیے کھڑے ہوتے، تو رفعِ یدین کرتے حتی کہ آپ کے دونوں ہاتھ کاندھوں کے برابر ہو جاتے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح کرتے، جب کہ رکوع کی تکبیر کہتے اور ایسا ہی اس وقت بھی کرتے، جب کہ رکوع سے سر اٹھاتے اور ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہتے اور ایسا سجدے میں نہیں کرتے تھے۔

یہ حدیث بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداود وغیرہ اصحابِ صحاح نے روایت کی ہے اور صحت کے لحاظ سے اعلیٰ درجے کی ہے اور اس حدیث سے رفعِ یدین کے قائل حضرات نے استدلال کیا ہے اور وہ اس کو سب سے زیادہ قوی حجت و دلیل کہتے ہیں: مگر یہ روایت سند کے لحاظ سے قوی ہونے کے باوجود ترکِ رفع کے قائلین کے پاس اس حدیث پر عمل نہ کرنے کی کئی وجوہات ہیں۔

## حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں اضطراب

ایک تو یہ کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث رفعِ یدین کے مواقع کے بارے میں مضطرب ہے؛ چناں چہ محدثِ شہیر علامہ محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ نے ''معارف السنن'' میں لکھا ہے کہ اس میں چھ طرح اضطراب ہے:

(۱) ''مدونہ کبریٰ'' میں ابن عمر کی ﷺ روایت میں صرف تکبیرِ تحریمہ کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔

(۲) ''موطا مالک'' میں دو جگہ: ایک افتتاح نماز کے وقت اور دوسرے رکوع کے بعد اٹھتے ہوئے رفعِ یدین کا ذکر ہے اور رکوع میں جانے کے وقت کا رفعِ یدین کا نہیں ہے۔

(۳) ''بخاری'' و ''مسلم'' وغیرہ کی روایت میں اسی روایت میں تین مواقع پر رفعِ یدین کا ذکر ہے: تکبیرِ تحریمہ کے وقت، رکوع کو جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے۔

(۴) ''صحیح بخاری'' میں نافع کے طریق سے ان تین مواضع کے علاوہ دو رکعتوں کے بعد اٹھتے ہوئے رفعِ یدین کا ذکر بھی ہے اور اس طرح رفعِ یدین چار مواقع پر ہوگا۔

(۵) امام بخاری رحمہ اللہ کے ''جزء رفع الیدین'' میں سجدے کو جاتے وقت بھی رفعِ یدین کا ذکر بہ طریقِ نافع آیا ہے۔

(۶) امام طحاوی رحمہ اللہ کی ''مشکل الآثار'' میں ہر خفض و رفع اور رکوع، سجدہ و قیام وقعود اور دو سجدوں کے درمیان میں رفعِ یدین کا ذکر کیا ہے۔ (۱)

الحاصل یہ اختلافات واضطرابات اس روایت میں بے شک موجود ہیں، پھر اس کے باوجود اس سے استدلال دوسرے پر حجت کیسے ہوسکتا ہے؟

## ایک حدیثی فائدہ

یہاں ایک علمی وحدیثی فائدہ پیش کر دینا مناسب ہے، کہ ''موطا امام مالک'' میں اس حدیث ابن عمر ﷺ میں صرف دو مواقع پر رفع یدین مذکور ہے: ایک افتتاح نماز کے وقت اور دوسرے رکوع سے اٹھتے وقت، رکوع میں جاتے وقت کا رفعِ یدین مذکور نہیں ہے۔ حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے اس کو امام مالک رحمہ اللہ کا وہم قرار دیا ہے؛ کیوں کہ ابن شہاب رحمہ اللہ کے دیگر تمام شاگرد اس روایت میں رکوع کے وقت کا رفعِ یدین بھی ذکر کرتے ہیں؛ مگر حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے جو امام مالک رحمہ اللہ پر وہم کا الزام لگایا ہے اور تمام اصحابِ ابن شہاب کے بارے میں جو یہ کہا ہے کہ سب نے اس رفعِ یدین کا بھی ذکر کیا ہے، یہ آپ سے سہو اور خطا

(۱) تفصیل کے لیے دیکھو! معارف السنن: ۲/۴۷۳-۴۷۴

ہے؛ کیوں کہ ابوداود میں زبیدی رحمہ اللہ نے بھی ابن شہاب زہری رحمہ اللہ سے امام مالک رحمہ اللہ کی طرح رکوع کے رفعِ یدین کے بغیر روایت کی ہے۔ (۱)

اور ''جزء رفع الیدین'' میں خود امام بخاری رحمہ اللہ نے ابن شہاب کے دو شاگردوں: یونس اور سفیان بن عیینہ سے مالک رحمہ اللہ کی طرح روایت نقل کی ہے؛ بل کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے بہ طریقِ حماد بن سلمہ ایوب عن نافع بھی اسی طرح روایت کی ہے۔ (۲)

اب غور کیجیے کہ کیا اس کو امام مالک رحمہ اللہ کا وہم قرار دینا صحیح ہے؟ اور صنیعِ محدثین کے موافق ہے؟ جب کہ متعدد حضرات نے امام مالک رحمہ اللہ کی طرح رکوع کے رفعِ یدین کا ذکر نہیں کیا ہے؟

الغرض حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت جیسا کہ ابھی مذکور ہوا مضطرب ہے، اس سے احتجاج کیسے صحیح ہوگیا؟ اگر کوئی حنفی ایسی روایت سے استدلال کرلیتا، تو یہ لوگ چیخ اٹھتے اور بے علمی اور عدمِ واقفیتِ حدیث کے طعنے دیتے ہیں؛ مگر یہی لوگ ایسی روایت سے استدلال کرکے فخر کرتے ہیں۔

## دوسرا جواب

اور اگر اس حدیثِ ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اضطراب کو اس طرح دفع کیا جائے، کہ ان مختلف روایات میں سے راجح وقوی ہونے کی وجہ سے یا جماعت کی روایت ہونے کی وجہ سے بخاری ومسلم وغیرہ کی روایت کو دیگر روایات پر ترجیح دی جائے اور اضطراب کو رفع کیا جائے، تو پھر بھی اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع یدین کیا ہے اور اس میں کسی کو کلام نہیں، کلام تو اس میں ہے کہ کیا آپ ہمیشہ کرتے تھے؟ اس کا کوئی ثبوت اس سے نہیں ہوتا: ایک تو اس لیے کہ بعض صحابہ اس کے خلاف یہ نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رفعِ یدین صرف تکبیرِ تحریمہ کے وقت کرتے تھے، دوبارہ نہیں کرتے تھے، جیسا کہ ہم اس کا ذکر کریں گے اور دوسرے خود حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے ان کا عمل بھی ترکِ رفعِ یدین نقل کیا گیا ہے۔

---

(۱) أبو داود: ۱/۱۰۴

(۲) جزء رفع الیدین: ۷، ۱۹، ۲۰

## تحقیق مذہب ابن عمر رضی اللہ عنہ

امام طحاوی رحمہ اللہ نے "شرح معاني الآثار" میں اور ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے "مصنف" میں حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت مجاہد نے کہا:

**" صليتُ خلفَ ابن عمر رضي الله عنه ، فلم يكن يرفع يديه إلا في التكبيرة الأولى من الصلاة "(۱)**

ترجمہ: میں نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز پڑھی، آپ تکبیرِ اولیٰ کے سوا نماز میں رفعِ یدین نہیں کرتے تھے۔

امام عینی رحمہ اللہ نے "معاني الآثار" کی شرح " نخب الأفكار" میں اس حدیث کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔ علامہ ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے "الجوهر النقي" میں ابن ابی شیبہ کی سند کو صحیح کہا ہے اور علامہ نیموی رحمہ اللہ نے اس کو "آثار السنن" میں صحیح قرار دیا ہے اور علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کے راویوں میں سے ابراہیم بن داود تو امام طحاوی کے شیخ ہیں، جو کہ ثقہ ہیں اور باقی راوی سب جماعت (اصحابِ صحاح ستہ) کے راوی ہیں۔ (۲)

علمائے حنفیہ کہتے ہیں کہ جب حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے خود ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روایت کیا ہے، کہ آپ رفعِ یدین کرتے تھے، تو بلا کسی وجہ کے وہ خود کیوں اس کو ترک کریں گے؟ ظاہر ہے کہ ان کے اس کو ترک کرنے کی وجہ یہی ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ترک کرتے دیکھا ہوگا، تو آپ کے اس عمل سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی رفعِ یدین نہیں کرتے تھے، جیسا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ صحابہ سے مروی ہے۔

## مذکورہ روایت پر چار اعتراضات کے جوابات

مؤلفِ "حدیثِ نماز" اس روایت سے بڑے غضب ناک معلوم ہوتے ہیں، انھوں نے روایت کو نقل کر کے اس پر ضعف کا حکم لگایا ہے اور اس پر چار اعتراضات کیے ہیں۔ یہاں ان

(۱) معاني الآثار: ۱/۱۶۳ واللفظ له ، ابن أبي شيبة : ۱/۲۱۴

(۲) نخب الأفكار: ۲/۶۱۲، الجوهر النقي على سنن البيهقي: ۲/۱۰۹، آثار السنن: ۱/۱۰۸، إعلاء السنن: ۳/۵۱

اعتراضات کا جواب ہم سے ملاحظہ فرمائیے!

(۱) مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس پر پہلا اعتراض یہ کیا کہ بخاری و مسلم کی حدیث سب سے زیادہ صحیح ہے اور ''عین الہدایہ'' سے نقل کیا ہے کہ جمہور محدثین کے نزدیک یہ سب سے مقدم ہے۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ اس جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' مسئلے کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکے۔ بات یہ ہے کہ مقدم و مؤخر کا سوال وہاں پیدا ہوتا ہے، جہاں ایک کو لے کر دوسرے کو رد کیا جاتا ہے اور یہاں علمائے حنفیہ نے بخاری و مسلم کی حدیث کو رد نہیں کیا ہے؛ بل کہ اس کی تاویل اور اس کا مناسب موقع بیان کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو نقل کیا کہ آپ رفعِ یدین کرتے تھے، یہ فی الجملہ آپ سے ثابت ہے، مگر اس پر دوام و ہمیشگی ثابت نہیں اور اس کی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا رفعِ یدین نہ کرنے کا عمل ہے، جو صحیح سند سے ثابت ہے۔ اب بتاؤ کہ حنفیہ نے جب بخاری و مسلم کی حدیث کو رد ہی نہیں کیا؛ بل کہ اس کا محمل بیان کیا، تو اس کے جواب میں یہ کہنا کہ بخاری و مسلم کی حدیث مقدم ہے، کیا بے جوڑ بات نہیں ہے؟

(۲) مولانا عبدالمتین صاحب مؤلفِ ''حدیث نماز'' نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے، کہ طحاوی کو فقہِ حنفی کی تیسرے درجے کی کتاب قرار دیا گیا ہے اور اس کی روایتیں بے تحقیق نہیں لی جائیں گی اور مولانا عبدالحی صاحب رحمہ اللہ نے ''التعلیق الممجد'' میں اس اثر کو مردود قرار دیا ہے؛ کیوں کہ اس کی سند میں ابوبکر بن عیاش رحمہ اللہ راوی ہیں، جن کے بارے میں تنقید و جرح کی گئی ہے اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ تو خود بیان کرتے ہیں، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کے وقت ہمیشہ رفعِ یدین کیا کرتے تھے، وہ اس کا خلاف کیسے کر سکتے ہیں؟ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا رفعِ یدین صحیح سند سے ثابت ہو چکا ہے۔ ایسی مردود روایت سے صحیح بخاری کی مقبول روایت رد نہیں کی جا سکتی۔ (۲)

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۴۵

(۲) حدیثِ نماز: ۱۴۵-۱۴۶

اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو ہم نے بخاری کی روایت کو رد ہی نہیں کیا، جیسا کہ ابھی عرض کر چکا ہوں؛ لہٰذا نہ اعتراض ہماری طرف متوجہ ہوگا، نہ ہمیں جواب دہی کی ضرورت۔ دوسرے اس حدیث کو مردود کہنا بھی بے تحقیق بات اور کورانہ تقلید کا نتیجہ ہے۔ ہمیں افسوس ہے کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے غیر مقلد ہونے کے باوجود علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی رحمہ اللہ کی کورانہ تقلید کی ہے اور تحقیق کے میدان میں قدم رکھنا نہیں چاہا، ہم آپ کو بتاتے ہیں کہ علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی رحمہ اللہ نے یہاں دراصل بعض محدثین: بیہقی وغیرہ کی تقلیدِ بے تحقیق کر لی ہے، ورنہ حقیقت کچھ اور ہے؛ کیوں کہ یہ ابو بکر بن عیاش رحمہ اللہ ثقہ ہیں۔

اور ''تہذیب الکمال'' اور ''تہذیب التہذیب'' وغیرہ کتبِ رجال میں ہے، کہ ابو بکر بن عیاش رحمہ اللہ سے امام بخاری نے اور امام مسلم رحمہما اللہ نے ''مقدمے'' میں اور اصحابِ سننِ اربعہ سے روایت کیا ہے۔ ابن المبارک رحمہ اللہ نے ابو بکر رحمہ اللہ کا ذکر کیا اور ان کی تعریف کی، صالح بن احمد رحمہ اللہ نے اپنے باپ امام احمد رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ یہ صدوق صاحبِ قرآن و حدیث تھے اور انھوں نے ہی فرمایا، کہ ثقہ ہیں، کبھی کبھی خطا کر جاتے تھے، اسی طرح ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے نقل کیا کہ ان کے باپ ابو حاتم رحمہ اللہ سے انھوں نے دریافت کیا کہ آپ کے نزدیک ابو بکر اور ابوالاحوص میں سے کون بہتر ہیں؟ تو کہا کہ کوئی مضائقہ نہیں، کہ ان میں سے کسی سے بھی ابتدا کروں۔ نیز عثمان الدارمی رحمہ اللہ نے ابن معین رحمہ اللہ سے ان کی توثیق نقل کی ہے اور ابن عدی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ مشہور کوفی ہیں اور بڑے لوگوں سے روایت کرتے ہیں اور کہا کہ وہ اپنی تمام روایات میں، جن کو ان سے روایت کرنے والے روایت کرتے ہیں، قابلِ اعتماد ہیں؛ کیوں کہ میں نے ان کی کوئی حدیث منکر نہیں پائی، جب ان سے ثقہ بیان کرتا ہے؛ الا یہ کہ وہ کسی ضعیف سے روایت کریں، ہاں علی ابن المدینی اور یحییٰ بن القطان رحمہما اللہ اُن کے بارے میں اچھی رائے نہیں رکھتے تھے؛ کیوں کہ ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا اور وہ خطا کرتے تھے؛ مگر دیگر علما نے کہا کہ ایسا تو سب کو ہوتا ہے، کون ہے جس کو کبھی کبھی غلطی نہیں لگتی؟ اور وہم سے کوئی بشر جدا نہیں ہوتا۔ (۱)

---

(۱) تہذیب الکمال: ۳۳/۱۳۲-۱۳۵، تہذیب التہذیب: ۱۲/۳۷-۳۹

بہ ہر حال ابوبکر کو متکلم فیہ قرار دینا صحیح نہیں۔ ہاں اتنی بات ہے کہ آخری عمر میں ان کی یادداشت میں فرق آ گیا تھا؛ مگر یہ معلوم ہے کہ جب ثقہ راوی کا حفظ خراب ہو جائے اور وہ متغیر ہو جائے، تو اصول یہ ہے کہ جن لوگوں نے اس سے زمانۂ قدیم میں حدیث سنی ہے، ان کی روایت صحیح قرار دی جاتی ہے اور یہاں ان ابوبکر بن عیاش رَحِمَهُ اللهُ سے روایت کرنے والے احمد بن یونس ہیں۔ (۱)

اور یہ احمد بن یونس، ابوبکر بن عیاش کے قدیم اصحاب میں سے ہیں؛ اسی لیے امام بخاری رَحِمَهُ اللهُ نے صحیح میں ابوبکر بن عیاش کی روایت بہ طریقِ احمد بن یونس نقل فرمائی ہے۔ (۲)

اگر یہ اصحابِ قدما میں سے نہ ہوتے، تو ''صحیح بخاری'' میں امام بخاری رَحِمَهُ اللهُ اس کو نہ لاتے، جیسا کہ ان کا اصول ہے؛ پس یہ روایتِ ابوبکر بن عیاش صحیح ہے۔ اس کو معلل وضعیف قرار دینا بے تحقیق بات ہے۔

جب یہ روایت بھی صحیح ہے اور اس سے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل اپنی ہی روایت کے خلاف معلوم ہوا، تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اس روایت کے بارے میں یہ جان لیا تھا، کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا وہ عمل، منسوخ ہے یعنی مرجوح ہے۔

(۳) مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس پر ایک اعتراض یہ کیا ہے:

> ''حنفیہ کے یہاں بھی یہ اصول مُسلم ہے کہ جس صحابی کی روایت کے خلاف ان کا عمل بیان کیا جائے، تو وہ عمل منسوخ اور نا قابلِ قبول ہے۔'' (۳)

راقم کہتا ہے کہ یہاں مؤلف نے صریح دھوکہ دیا ہے اور عوام کے ساتھ خیانت کا معاملہ کیا ہے؛ کیوں کہ خود مؤلف نے ''حدیثِ نماز'' میں حنفی مذہب کا اصول یہ بتایا ہے، کہ جس راوی صحابی کا عمل اس کی روایت کے خلاف ہو، تو وہ روایت ہی منسوخ ہے۔ (۴)

اور یہاں مؤلف نے اس حنفی اصول سے اپنی بات بنتی نہ دیکھی، تو اس اصول ہی میں ترمیم؛ بل کہ خیانت کر دی اور بہ جائے روایت کو منسوخ بتانے کے صحابی کے عمل ہی کو منسوخ

---

(۱) معاني الآثار: ۱/۱۶۳

(۲) دیکھو! البخاري: ۲/۷۲۵

(۳) حدیثِ نماز: ۱۴۶

(۴) دیکھو! حدیثِ نماز: ۹۶

کردیا۔(لا حول ولا قوة إلا باللّٰه)

معلوم نہیں مؤلف نے یہ دھوکہ دہی کہاں سے سیکھی اور حیرت تو یہ ہے کہ خوف خدا سے اس قدر کیوں عاری ہوگئے؟ بہ ہر حال احناف کا صحیح اصول یہ ہے کہ جب روایت کے خلاف صحابی کا عمل ہو، تو وہ روایت منسوخ ہے۔ لہٰذا اس قاعدے کی بنا پر احناف نے کہا کہ جب عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے رفعِ یدین کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا اور حضرت مجاہد رحمہ اللہ کی حدیث سے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل اس کے خلاف پایا گیا؛ تو روایت کا منسوخ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ (وهو المطلوب)

(۴) مؤلف نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے عمل والی اس روایت پر چوتھا اعتراض یہ کیا ہے کہ صحیح سند سے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل رفعِ یدین ثابت ہوگیا ہے، جیسا کہ بخاری میں درج ہے؛ لہٰذا اس کے خلاف تیسرے درجے کی کتاب: ''طحاوی'' کی روایتِ مجروحہ سے دھوکہ کھانے کی ضرورت نہیں۔(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ بخاری کی اس روایت کو محدثین عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا فعل نہیں؛ بل کہ اس کو مرفوع حدیث یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل شمار کرتے ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''فتح الباري'' میں اس کو مرفوعاً ہی راجح قرار دیا ہے اور خود امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کے آخر میں یہی فرمایا ہے اور خود مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے بھی اس کو نقل کیا ہے؛ مگر شاید امام بخاری رحمہ اللہ کا منشا و مطلب سمجھ میں نہیں آیا۔

بہ ہر حال امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا:

'' وَ رَفَعَ ذٰلِکَ ابْنُ عُمَرَ إِلٰی النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم ''(۲)

ترجمہ: اس بات کو ابن عمر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچایا ہے۔

لہٰذا یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل نہ ہوا؛ بل کہ ان کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہوئی؛ لہٰذا ان کا عمل ان کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہونے کی وجہ سے معلوم ہوا کہ وہ روایت ان کے نزدیک بھی منسوخ ہے۔

---

(۱) حدیثِ نماز:۱۴۶

(۲) البخاري :۱/۱۰۲

## ایک اور روایت سے تائید

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے جو رفع یدین نہ کرنے کا ذکر طحاوی وابن ابی شیبہ کی روایت میں حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے گزرا، اسی کی طرح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے ایک اور شاگرد حضرت عبد العزیز بن حکیم رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کیا گیا ہے۔ امام محمد بن الحسن شیبانی رحمہ اللہ نے اپنی ''موطا'' اور ''الحجة علی أهل المدینة'' میں ان سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ میں نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کو دیکھا، کہ تکبیرِ تحریمہ کے وقت کانوں تک ہاتھ اُٹھاتے تھے اور اس کے سوا ہاتھ نہیں اُٹھاتے تھے۔ (۱)

جب ایک سے دو ثقہ وقابلِ اعتماد آدمی اس کی خبر دیں، تو ظاہر ہے کہ روایت کو تقویت پہنچتی ہے اور وہ بات لائقِ احتجاج بن جاتی ہے، اس روایت کے راوی محمد بن ابان بن صالح القرشی کے بارے میں محدثین کو کلام ہے اور جمہور نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے: امام احمد، امام بخاری وامام نسائی رحمہم اللہ وغیرہم نے ان کو ضعیف کہا ہے اور ان کے حافظے کی وجہ سے ان کو حجت نہیں سمجھا؛ تاہم امام احمد رحمہ اللہ نے کہا کہ ان سے حدیث لکھی جاسکتی ہے؛ مگر حجت نہیں پکڑی جاسکتی۔ (۲)

مگر جیسا کہ ہم نے ''قراءت خلف الامام'' کے مسئلے میں بھی ذکر کیا ہے، یہ راوی مختلف فیہ ہیں؛ کیوں کہ امام محمد رحمہ اللہ جیسے مجتہد نے اس روایت سے احتجاج کیا ہے اور مجتہد کا کسی راویت سے احتجاج کرنا، اس روایت کے اس کے نزدیک صحیح ہونے کی علامت ہے؛ لہٰذا امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک محمد بن ابان رحمہ اللہ ثقہ ہیں۔ (۳)

لہٰذا یہ محدثین کے اصول کے مطابق حسن الحدیث ہیں اور حسن الحدیث راوی کی حدیث سے احتجاج اسی طرح درست ہے، جس طرح صحیح حدیث کے راوی سے احتجاج صحیح ہے۔ اور اگر ان کو ضعیف ہی قرار دیا جائے؛ تب بھی یہ روایت حضرت مجاہد رحمہ اللہ کی روایت کی تقویت کے لیے کافی ہے اور تائید وتقویت کے لیے کمزور روایت بھی چل جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس

---

(۱) موطا الإمام محمد: ۹۳ ، الحجة علی أهل المدینة: ۱/۹۷

(۲) لسان المیزان: ۵/۳۱

(۳) إعلاء السنن: ۴/۸۰

بات کو ابن عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کرنے میں امام مجاہد رحمۃ اللہ متفرد و تنہا نہیں ہیں؛ بل کہ ان کے ساتھ دوسرے حضرات بھی شامل ہیں۔

## ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دو روایات میں تطبیق

ہاں یہاں ایک بات کی وضاحت کر دینا ضروری ہے: وہ یہ کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے ان کا عمل دو طرح روایات میں وارد ہوا ہے: ایک تو وہ جو ابھی نقل کیا گیا، کہ وہ رفعِ یدین نہیں کرتے تھے اور دوسرے یہ کہ وہ رفعِ یدین کرتے تھے، مثلاً:

(۱) امام بخاری رحمۃ اللہ نے اپنے رسالہ ''جزء رفع الیدین'' میں بہ طریقِ ابن جریج حسن بن مسلم سے روایت کیا کہ انھوں نے طاؤس کو سنا کہ ان سے نماز میں رفعِ یدین کے بارے میں سوال کیا گیا تو کہا، کہ میں نے عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم کو رفعِ یدین کرتے دیکھا ہے۔(۱)

(۲) حکم کہتے ہیں کہ میں نے حضرت طاؤس رحمۃ اللہ کو دیکھا کہ اُنھوں نے تکبیر کہی، پھر تکبیر کے وقت اور رکوع کے وقت اور رکوع سے اپنا سر اٹھاتے وقت اپنے کندھوں تک رفعِ یدین کیا، میں نے طاؤس کے اصحاب میں سے ایک سے پوچھا تو، کہا کہ وہ اس کو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اور وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں۔(۲)

(۳) امام بیہقی رحمۃ اللہ نے اپنی ''سنن'' میں حضرت نافع رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نماز کے شروع میں اور رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھ کر رفعِ یدین کرتے تھے اور کہتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا ہی کرتے تھے۔(۳)

اور امام بخاری رحمۃ اللہ نے ''جزء رفع الیدین'' میں لکھا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے متعدد اصحاب: جیسے طاؤس، سالم، نافع، ابو الزبیر اور محارب بن دثار؛ یہ سب کہتے ہیں، کہ ہم نے ابن

---

(۱) أماني الأحبار: ۲۱۴

(۲) السنن الكبرى للبيهقي: ۲/۱۰۸

(۳) السنن الكبرى للبيهقي: ۲/۱۰۳

عمر رضی اللہ عنہ کو تکبیر کے وقت اور رکوع کے وقت رفعِ یدین کرتے دیکھا ہے۔ (۱)

یہ دو قسم کی روایات ہیں، اب ظاہر ہے کہ یا تو ان میں تطبیق کی صورت تلاش کرنا چاہیے یا ترجیح کی شکل بیان کرنا چاہیے؛ لہٰذا تطبیق کی صورت جیسا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نسخ کا علم ہونے سے پہلے رفعِ یدین کرتے ہوں اور اس کو حضرت طاؤس رحمہ اللہ نے دیکھا اور بیان کیا ہو اور بعد میں جب آپ کو نسخ کا علم ہوگیا اور آپ نے اس کو ترک کر دیا، اس وقت حضرت مجاہد رحمہ اللہ نے آپ کو دیکھا ہو اور انھوں نے اس کو بیان کیا ہو۔ (۲)

اگر کوئی کہے کہ ممکن ہے ترکِ رفعِ یدین منسوخ ہو اور وہ آپ کا پہلا عمل ہو، جس کو مجاہد رحمہ اللہ نے دیکھا اور بیان کیا ہو اور دوسرے لوگوں نے جو رفعِ یدین کا ان کا عمل ذکر کیا ہے، وہ بعد کا عمل ہو اور ان لوگوں نے حضرت مجاہد رحمہ اللہ کے بعد ابن عمر رضی اللہ عنہ کو رفعِ یدین کرتے دیکھا ہو، تو میں کہوں گا کہ یہ قول مردود ہے؛ کیوں کہ نسخ افعال کا ہوتا ہے، نہ کہ عدمِ فعل کا۔ پھر یہ بات بعید از عقل بھی ہے؛ کیوں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ تو خود رفعِ یدین کے راوی ہیں، تو یہ کیسے ممکن ہے کہ پہلے آپ کو رفعِ یدین معلوم نہ ہو اور آپ ترکِ رفع کرتے ہوں، پھر بعد علم کے آپ رفعِ یدین کرنے لگے ہوں؟ اس لیے یہ کہنا کہ ترکِ رفع کا نسخ ہوا ہوگا، صحیح نہیں۔

اور بعض نے جو یہ کہا کہ ممکن ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ ایک مرتبہ رفعِ یدین کو بھول گئے ہوں، یہ بھی صحیح نہیں؛ کیوں کہ جو امر دن رات میں کئی کئی دفعہ پیش آتا ہو، ایسا امر بھولا نہیں جاتا، پھر کسی ایک جگہ کے رفعِ یدین میں، تو بھول لگ سکتی ہے؛ مگر پوری نماز میں متعدد مواقع پر رفعِ یدین ہوتا ہے، وہ سب جگہوں پر کیسے بھول کا شکار ہو گئے؟ اگر واقعی اس میں ان سے بھول ہوئی ہے، تو یہ اکبر دلیل واعظم برہان اس بات کی ہے کہ رفعِ یدین سنت نہیں ہے اور روزانہ ہوا نہیں کرتا تھا؛ ورنہ اس کو بھولنا بعید؛ بل کہ اَبعد ہے، جیسا کہ اہلِ انصاف پر مخفی نہیں۔

بعض حضرات نے کہا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے بیانِ جواز کے لیے ترک کیا ہوگا؛ تا کہ کوئی اس کو واجب نہ جان لے؛ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سننِ نبویہ اور آثارِ محمدیہ

(۱) آثار السنن: ۱/۱۰۸

(۲) شرح معاني الآثار: ۱/۱۶۳

کے شدید متبع تھے، حتی کہ عاداتِ نبویہ کے بھی پابند تھے اور آپ اس صفت کے ساتھ مشہور بھی ہوئے، جیسا کہ اہلِ علم پر مخفی نہیں، تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک اگر رفعِ یدین کی سنیت ثابت ہوتی، تو کیا آپ اس کو ترک کرنا گوارا کرتے؟ خصوصاً جب کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اور مداومت بھی ثابت ہوتی، تو کیا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ جیسے شدید الاتباع شخص سے یہ ممکن تھا، کہ وہ اس کو ترک کر دیتے؟

رہا یہ کہ بیانِ جواز کے لیے ترک کیا ہے، تو یہ ان کا منصب نہیں تھا، بیانِ جواز تو صاحبِ شرع اور رسول کا منصب ہے اور پھر اگر بیانِ جواز کے لیے ہوتا، تو ایک دو مرتبہ ترک اس کے لیے کافی تھا؛ مگر آپ نے تو ترکِ رفع کو عادت بنا لیا تھا، جیسا کہ حضرت مجاہد رحمہ اللہ کے الفاظ "فلم یكن یرفع یده" (آپ رفعِ یدین نہیں کرتے تھے) ترکِ معتاد پر دلالت کر رہے ہیں اور خود مؤلفِ "حدیثِ نماز" کے نزدیک بھی مضارع پر "کان" کا دخول مقتضی و موجبِ استمرار ہے، جیسا کہ مؤلف نے (صفحہ/ ۱۴۵) پر حدیثِ ابن عمر رضی اللہ عنہ کے تحت بیان کیا ہے؛ لہٰذا اس سے ترکِ معتاد ثابت ہوا۔

الغرض حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ پہلے رفعِ یدین کرتے تھے اور اس کو طاؤس وغیرہ نے بیان کیا ہے اور بعد میں اس کو ترک کر دیا تھا اور اس کو حضرت مجاہد و عبد العزیز رحمہما اللہ نے نقل کیا ہے۔ یہ تو ان میں تطبیق کی صورت ہے۔

اور ان میں ترجیح کی شکل یہ ہے کہ یہ دوسری قسم کی روایات کوئی مضبوط و صحیح نہیں ہیں اور ان میں اشکالات ہیں اور ان کے مقابلے میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے ترکِ رفعِ یدین کی روایت قوی ہے جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا۔

(۱) چناں چہ پہلی روایت حضرت طاؤس رحمہ اللہ کی جو "جزءِ بخاری" میں ہے، اس کے کئی جواب ہیں: ایک یہ کہ اس کی سند میں عبد الملک بن جریج رحمہ اللہ راوی ہیں، یہ اگرچہ ثقہ و عادل ہیں؛ مگر مدلس ہیں؛ بل کہ ان کے بارے میں لکھا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ نے کہا کہ ابن جریج جب یوں کہیں کہ "قال فلان وقال فلان" تو یہ منکر احادیث روایت کرتے ہیں اور جب یوں کہیں کہ "أخبرني" یا "سمعتُ" تو اس کو لے لو اور دارقطنی رحمہ اللہ نے کہا کہ ابن جریج

کی تدلیس سے بچو؛ کیوں کہ وہ قبیح التدلیس ہیں اور اسی سند میں تدلیس کرتے ہیں، جس کو انھوں نے کسی مجروح راوی سے سنا ہے۔ (۱)

اور اصولِ حدیث کا قاعدہ ہے کہ مدلس اگر عنعنہ کرے، تو مقبول نہیں؛ بل کہ وہ جب تک سماع اور تحدیث کی تصریح نہ کرے، اس کی روایت مقبول نہیں ہوتی جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''شرح النخبة'' میں کہا ہے اور یہاں بھی ابن جریج نے حسن بن مسلم رحمہ اللہ سے بہ صیغۂ عن روایت کی ہے؛ لہٰذا یہ مقبول نہ ہوگی۔

دوسرے اس روایت میں حضرت طاؤس رحمہ اللہ نے صرف یہ کہا ہے کہ میں نے عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم کو نماز میں ہاتھ اٹھاتے دیکھا ہے، اس میں رکوع کے وقت رفعِ یدین کا ذکر نہیں ہے اور مطلق رفع میں سب متفق ہیں؛ لہٰذا اس سے یہ ثابت نہ ہوا کہ وہ رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت رفعِ یدین کرتے تھے۔

(۲) دوسری روایت جو بیہقی نے ''سنن'' میں بہ طریقِ شعبہ عن الحکم طاؤس سے نقل کی ہے، اس کے بارے میں امام ابن دقیق العید رحمہ اللہ نے ''الإمام'' میں نقل کیا ہے کہ اس روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ذکر کو امام احمد رحمہ اللہ نے ''لیس بشيء'' (اس کی کوئی حیثیت نہیں) کہا اور کہا کہ یہ تو ابن عمر رضی اللہ عنہ کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے اور دارقطنی رحمہ اللہ نے بھی کہا کہ آدم بن ابی ایاس اور عمار بن عبد الجبار کو شعبہ کی روایت میں وہم ہوا ہے اور انھوں نے اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ذکر کر دیا ہے اور پھر اس میں حکم نے اصحابِ طاؤس میں سے ایک شخص کے حوالے سے اس کو بیان کیا ہے اور وہ شخص مجہول ہے؛ لہٰذا اُس سے حجت قائم نہ ہوگی۔ (۲)

حاصل یہ ہے کہ اولاً تو یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے نہ کہ ان کا عمل اور اس روایت میں راویوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حوالہ جو ذکر کیا ہے، یہ وہم پر مبنی ہے، دوسرے اس روایت کی سند میں ایک مجہول شخص ہے اور مجہول کی روایت قابلِ احتجاج نہیں ہے۔

(۳) اور تیسری روایت، جو حضرت نافع رحمہ اللہ سے ہے اور نیز سالم و محارب اور ابو الزبیر

---

(۱) تهذيب الكمال: ۱۸/ ۳۴۸ ، تهذيب التهذيب: ۶/ ۳۵۹

(۲) دیکھو! الجوهر النقي: ۲/ ۱۰۸ ، نصب الراية: ۱/ ۴۱۵

سے جو روایت ہے، اس میں اشکال یہ ہے کہ یہ روایت رفع یدین کے موقع ومقام کے بارے میں مختلف ومضطرب ہے، حضرت سالم کی روایت میں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جب سجدے سے سر اٹھاتے اور جب کھڑے ہونے کا ارادہ کرتے؛ تو رفعِ یدین کرتے تھے اور نافع کی روایت میں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جب نماز میں داخل ہوتے اور جب رکوع کرتے اور جب ''سمع الله لمن حمده'' کہتے اور جب دو رکعتوں کے بعد کھڑے ہوتے، تو رفعِ یدین کرتے تھے اور ایک روایت میں اِنھی نافع سے یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جب سجدے سے اٹھتے تو رفعِ یدین کرتے تھے اور ابوالزبیر کی روایت میں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نماز کے شروع میں اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفعِ یدین کرتے تھے اور محارب رضی اللہ عنہ کی روایت میں صرف رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت رفعِ یدین کا ذکر ہے، یہ سب روایات امام بخاری رحمہ اللہ نے ''جزء رفع الیدین'' میں ذکر کی ہیں؛ لہٰذا یہ روایات مضطرب ومختلف ہیں۔ (۱)

لہٰذا یہ روایات مجاہد کی روایت کا رد کیسے کر سکتی ہیں؟ جب کہ خود مختلف ومضطرب ہیں اور مجاہد رحمہ اللہ کی روایت صحیح علی شرط الشیخین ہے۔ الحاصل حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل اس روایت کے موافق نہیں ہے، جو اُنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے اور یہ ممکن نہیں کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو جانتے ہوئے اور اس کی سنیت کا علم رکھتے ہوئے، اس کے خلاف عمل کریں؛ اس لیے یوں کہا جائے گا کہ دراصل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک بھی آپ کا یہ عمل درجۂ سنیت کا نہیں تھا؛ بل کہ صرف جائز تھا؛ لہٰذا کبھی کبھی تو رفعِ یدین کیا، لیکن معمول وہ تھا، جو حضرت مجاہد وحضرت عبدالعزیز رحمہما اللہ نے بیان کیا کہ وہ رفعِ یدین نہیں کرتے تھے۔

## تیسرا جواب

پھر ایک روایت میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یہ بیان کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صرف تکبیرِ اولیٰ کے وقت رفعِ یدین کرتے تھے، پھر دوبارہ نہیں کرتے تھے۔ اس کو بیہقی نے ''خلافیات'' میں بہ طریقِ مالک عن الزہری عن سالم عن بن عمر روایت کیا ہے۔ اس روایت کی مکمل تحقیق ہم آئندہ صفحات میں ہمارے دلائل کے تحت پیش کریں گے۔

---

(۱) أماني :۳/۲۱۴-۲۱۵

خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایتِ مرفوع خود ان کے نزدیک بھی معمول بہ نہیں اور پھر اس میں اضطراب واختلاف بھی ہے اور دوسرے صحابہ کی روایات بھی اس کے معارض ہیں، لہٰذا اس میں حجت نہیں ہے۔ ہاں! اس سے انکار نہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رفعِ یدین بھی کیا ہے، مگر کلام تو دوام وسنیت میں ہے اور یہ ثابت نہیں۔

## ایک حدیث کی تحقیق

یہاں مناسب ہے کہ ہم اس حدیث کی تحقیق کر دیں، جو امام بیہقی رحمہ اللہ کی جانب منسوب کر کے متعدد حضرات نے نقل کی ہے، کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا:

« أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم كَانَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ رَفَعَ يَدَيْهِ وَإِذَا رَكَعَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوْعِ، وَكَانَ لَا يَفْعَلُ ذٰلِكَ فِي السُّجُوْدِ، فَمَا زَالَتْ تِلْكَ صَلَاتُهُ حَتّٰى لَقِيَ اللّٰهَ تَعَالٰى » (۱)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو رفعِ یدین کرتے اور جب رکوع کرتے اور رکوع سے سر اٹھاتے تب بھی کرتے اور سجدے میں ایسا نہیں کرتے تھے، آپ کی نماز ہمیشہ اسی طرح رہی یہاں تک کہ آپ اللہ سے جا ملے۔

اس حدیث کا مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے بھی ''بیہقی'' کے حوالے سے ذکر کیا ہے، مگر اولاً تو یہ حدیث بیہقی کی ''سننِ کبریٰ'' میں نہیں ہے اور نہ ان کی کتاب ''معرفة السنن والآثار'' میں ہے؛ بل کہ یہ ان کی کتاب ''الخلافيات'' میں ہے، معلوم نہیں کس شبہے کی بنیاد پر اس کو سب سے پہلے علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ نے ''الإمام'' میں ''سننِ بیہقی'' کے حوالے سے ذکر کیا اور پھر علامہ زیلعی رحمہ اللہ نے ابن دقیق العید رحمہ اللہ کے حوالے سے اس کو بیہقی کی طرف منسوب کر کے ''نصب الرایہ'' میں نقل کیا اور اسی طرح دوسرے لوگوں نے بھی اس حدیث کو بیہقی کی جانب منسوب کر دیا؛ حالاں کہ یہ ''سننِ کبریٰ'' میں نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ حدیث صرف ضعیف ہی نہیں؛ بل کہ موضوع ہے، افسوس کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ایک موضوع حدیث کو

---

(۱) نصب الراية: ۱/۴۰۹

معرضِ استدلال میں پیش کر کے ایک سخت غلطی کا ارتکاب کیا ہے اور یہ سب ان کی کورانہ تقلید کا نتیجہ ہے، کاش وہ تحقیق کی زحمت گوارا کرتے اور اس کے رجال سے بحث کرتے، تو حقیقت ان کے سامنے کھل جاتی۔

لیجیے ملاحظہ کیجیے کہ اس کی سند میں ایک راوی عبدالرحمٰن بن قریش بن خزیمہ ہروی رحمہ اللہ ہے، علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے ''میزان الاعتدال'' میں کہا کہ سلیمان نے عبدالرحمٰن کو وضعِ حدیث سے متہم کہا ہے اور ابن حجر رحمہ اللہ نے اس پر مزید یہ نقل کیا ہے کہ خطیب نے ''تاریخ'' میں کہا ہے کہ ان کے بارے میں سوائے خیر کے کچھ سنا نہیں گیا۔ (۱)

مطلب یہ کہ فی نفسہٖ آدمی تو اچھے تھے؛ مگر حدیث کے بارے میں سلیمان نے ان کو متہم سمجھا ہے؛ لہٰذا کم از کم ایسے شخص کی روایت انتہائی ضعیف ومخدوش ہوگی۔

اور دوسرا راوی اس سند میں عصمہ بن محمد الانصاری ہے۔ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ ابوحاتم رحمہ اللہ نے اس کو ''ليس بالقوي'' کہا اور یحییٰ بن معین رحمہ اللہ نے کذاب اور وضاع کہا اور عقیلی نے کہا کہ ثقات سے باطل روایات بیان کرتا ہے اور دارقطنی رحمہ اللہ وغیرہ نے متروک کہا ہے۔ (۲)

اب غور کیجیے کہ کیا یہ تعجب کی بات نہیں ہے کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ایسی باطل اور موضوع حدیث کو بلاتحقیق نقل کر کے اپنے مدعا کو ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی ہے؟ (**لاحول ولاقوة إلا بالله العلي العظيم**)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر ان کا جی چاہے، تو موضوع حدیث سے بھی استدلال کرنے تیار ہو جاتے ہیں اور جی نہ چاہے، تو صحیح وحسن احادیث سے بھی جی چراتے ہیں، کیا یہ اہلِ حق کا شیوہ ہے؟ بہ ہر حال دوامِ رفعِ یدین پر کوئی دلیل نہیں ہے اور ثبوت سے انکار نہیں ہے۔

## حدیثِ مالک بن الحویرث پر کلام

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے رفعِ یدین کی دوسری دلیل میں حضرت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ کی روایت پیش کی ہے۔ اس کو بخاری، مسلم وغیرہما اصحاب صحاح نے روایت کیا ہے، اس میں

(۱) لسان المیزان: ۳/۴۲۵

(۲) لسان المیزان: ۴/۱۷۰

حضرت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

«أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کَانَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاۃَ رَفَعَ یَدَیْہِ وَإِذَا رَکَعَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَہٗ مِنَ الرُّکُوْعِ»

ترجمہ: میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے جب تکبیر کہی تو رفع یدین کیا اور جب رکوع کیا اور جب رکوع سے سر اٹھایا۔

اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے لکھا:

''اس حدیث میں ماضی کے صیغے پر ''إذا'' داخل ہے، جس کے معنی مضارع اور مستقبل کے ہیں، یعنی یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہمیشہ رہا ہے، پھر رفعِ یدین کب منسوخ ہوا؟ ویسے بھی مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری زندگی میں ایمان لائے تھے۔ (سن ۹ ہجری) پھر رفعِ یدین کس سال منسوخ ہوا؟''(۱)

## ایک من گھڑت اصول

میں کہتا ہوں کہ یہاں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے جو یہ بیان کیا ہے کہ ''اس حدیث میں ماضی کے صیغے پر ''إذا'' داخل ہے، جس کے معنی مضارع اور مستقبل کے ہیں'' یہ تو صحیح ہے کہ ''إذا'' ماضی پر بھی داخل ہو، تو مستقبل کے معنی دیتا ہے؛ مگر اس کا کیا یہ مطلب ہے:

''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب تکبیر کہیں گے، تو رفعِ یدین کریں گے۔''

کیا کوئی زبان داں اس عبارت کو صحیح کہہ سکتا ہے اور اس تعبیر کی لغویت کا انکار کر سکتا ہے؟ لہٰذا اس حدیث اور اس قسم کے جملوں کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ''آپ نے جب تکبیر کہی اور رکوع کیا اور رکوع سے سر اٹھایا، تو رفعِ یدین کیا'' چوں کہ یہ سب افعال تکبیر اور رکوع اور رکوع سے سر اٹھانا نماز کے لیے کھڑے ہونے کے بعد مستقبل میں پیش آئے؛ لہٰذا راوی نے ان کو بیان کرتے ہوئے مستقبل کے صیغے سے بیان کیا ہے۔ یہ مطلب کوئی معمولی پڑھا لکھا بھی اس کا نہیں لیتا کہ

(۱) حدیثِ نماز: ۱۴۸

راوی کا منشا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آئندہ زمانے میں تکبیر و رکوع وغیرہ کریں گے اور اس وقت رفعِ یدین کریں گے۔ یہ بات بہت موٹی اور کھلی ہوئی ہے۔

پھر مؤلف کا اس پر یہ حکم مرتب فرمانا کہ ''یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہمیشہ رہا ہے'' یہ تو اور بھی مضحکہ خیز ہے اور بالکل بے جوڑ بات ہے؛ کیوں کہ ''إذا'' ماضی پر داخل ہو کر ماضی کو مضارع و مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے، تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ نماز کے شروع کے لحاظ سے یہ سب کام مستقبل میں ہوئے، جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا؛ مگر اس سے دوام و استمرار کا ثبوت کہاں سے ہو گیا؟ کیا مؤلفِ ''حدیثِ نماز''، ''مستقبل'' کو ''مستقل'' کے معنی میں سمجھتے ہیں؟ اگر کسی فعلِ ماضی پر ''إذا'' کے داخل ہونے سے اس فعل کا دوام ثابت ہوتا ہے، تو میں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' سے پوچھتا ہوں کہ اس حدیث کا کیا مطلب ہے، جس میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

«أَنَّهُ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوْعِ مِنَ الرَّكْعَةِ الْآخِرَةِ مِنَ الْفَجْرِ يَقُوْلُ: "اَللّٰهُمَّ الْعَنْ فُلَاناً وَ فُلَاناً وَ فُلَاناً" بَعْدَ مَا يَقُوْلُ: "سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ» فَأَنْزَلَ اللّٰهُ:

﴿ليس لک من الأمر شيء﴾ إلى قوله ﴿فإنهم ظالمون﴾ (۱)

ترجمہ: انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنا، کہ آپ جب فجر کی آخری رکعت میں رکوع سے سر اٹھاتے، تو ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہنے کے بعد یہ کہتے کہ اے اللہ! فلاں وفلاں وفلاں پر لعنت کیجیے، پس اللہ نے اس پر یہ آیت نازل کی، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ آپ کو اس کا کوئی حق و اختیار نہیں۔

غور طلب یہ بات ہے کہ اس حدیث میں بھی ابن عمر نے وہی صیغہ استعمال کیا ہے اور ''رفع'' پر ''إذا'' داخل ہے، تو مؤلف کے اصول کے مطابق اس کا مطلب یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ جب بھی فجر کی آخری رکعت میں رکوع سے اٹھاتے، تو کفار پر بد دعا کرتے؛ لہٰذا روزانہ سب کو یہ بھی کرنا چاہیے؛ حالاں کہ یہ صرف ایک دفعہ کا واقعہ ہے اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ مذکورہ آیت نازل کر کے اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس کام سے روک دیا۔

(۱) البخاري: ۵۸۲/۲ ، النسائي: ۱۲۲/۱ ، مسند أحمد: ۱۴۸/۲

اگر مؤلف کو اس سے تسلی نہیں ہوئی، تو ایک دلیل اور پیش کرتا ہوں: وہ یہ کہ حضرت مالک بن الحویرث ﷺ کی اسی زیرِ بحث حدیث میں امام نسائی اور امام احمد رحمہما اللہ وغیرہ کی روایت میں، وہ یہ بھی کہتے ہیں:

« وَ إِذَا سَجَدَ ، وَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُوْدِ » (۱)

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رفعِ یدین کرتے تھے، جب کہ سجدے میں جاتے اور سجدے سے سر اٹھاتے۔

کیا اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سجدے میں جاتے اور اٹھتے وقت رفعِ یدین کرنا بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دائمی معمول تھا؟ اگر یہ نکلتا ہے، تو پھر ہمارے مؤلف کیوں اس سے بیزار ہیں اور رکوع کے رفعِ یدین پر اتنا زور دینے کے باوجود سجدے کا رفعِ یدین کیوں نہیں کرتے؟

کیا یہ اس بات کو سمجھنے کے لیے کافی نہیں کہ مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے جو اصول بیان کیا ہے، وہ بے اصول بات ہے۔ الغرض یہ من گھڑت اصول مؤلف کا خود ساختہ ہے، جس کی کوئی دلیل نہیں۔

## حدیث مالک کا جواب

اس کے بعد ہم اصل بحث کی جانب رجوع کرتے ہیں۔ حضرت مالک بن الحویرث کی حدیث کے متعلق مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے جو یہ کہا کہ "مالک بن حویرث ﷺ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری زندگی (سن ۹ ہجری) میں ایمان لائے تھے، پھر رفعِ یدین کس سال منسوخ ہوا؟" ہم نے اس کا جواب اوپر دے دیا ہے: جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ آخر عمر کا فعل ہونا قول بالنسخ کے منافی نہیں؛ کیوں کہ احناف یہ نہیں کہتے کہ اس کا جواز منسوخ ہو گیا؛ بل کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اس کی سنیت منسوخ ہو گئی اور سنیت کے نسخ سے جواز کا نسخ لازم نہیں۔ (کمامر مفصلاً)

اور اس حدیث کے منسوخ ہونے کی تائید اس طرح بھی ہوتی ہے کہ حضرت مالک بن حویرث ﷺ سے ہی "نسائی" میں یہ زیادتی بھی ہے، جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا:

« وَ إِذَا سَجَدَ ، وَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُوْدِ »

---

(۱) سنن النسائي :۱/۱۲۳، ۱۲۸ ، السنن الكبرى للنسائي : ۱/ ۲۲۸ ، مسند أحمد: ۳/۴۳۶

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدین کرتے تھے، جب کہ سجدے میں جاتے اور سجدے سے سر اٹھاتے۔ (۱)

جمہور نے اس حدیث میں سجدے کے رفعِ یدین کو قبول نہیں کیا اور اس کے بارے میں وہی کہا جا سکتا ہے، کہ یہ منسوخ مانا ہے، جب اس حدیث کے اس جز کو اس بنا پر تسلیم نہیں کیا گیا کہ منسوخ ہے؛ حال آں کہ وہ بھی انھی مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری زندگی میں ایمان لائے ہیں، تو اس کے پہلے اجزا کو منسوخ ماننے سے کیوں اشکال پیش آتا ہے؟

## سجدے کے وقت رفعِ یدین

جب یہاں سجدے کے رفعِ یدین کا ذکر آ گیا ہے، تو اس کے بارے میں مزید کچھ وضاحتیں پیش کر دینا مناسب ہے، ایک تو یہ کہ یہ حدیث جس میں سجدے کے وقت رفعِ یدین کا ذکر آیا ہے صحیح ہے اور یہ جس طرح حضرت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے، اسی طرح اور بھی متعدد صحابہ سے روایت کیا گیا ہے۔

سلفی عالم شیخ ناصر الدین الالبانی نے "تخريج المشكاة" میں لکھا ہے:

" قد صح عنه صلی اللہ علیہ وسلم الرفع في السجود و مع كل تكبيرة عن جماعة من الصحابة." (۲)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدے میں اور ہر تکبیر کے وقت رفعِ یدین کرنا صحابہ کی ایک جماعت سے صحیح طور پر ثابت ہے۔

اور شیخ الالبانی ہی "صفة صلاة النبي" میں لکھتے ہیں:

" و روي هذا الرفع عن عشرة من الصحابة." (۳)

ترجمہ: یہ سجدوں کا رفعِ یدین دس صحابہ سے روایت کیا گیا ہے۔

---

(۱) النسائي :۱/۱۲۳، ۱۲۸

(۲) مشكاة :۱/ ۲۴۸

(۳) صفة صلاة النبي: ۱۴۶

اور اس کے علاوہ ہر خفض و رفع (جھکنے اور اٹھنے) کے وقت بھی رفعِ یدین کا ذکر آیا ہے اور علامہ عراقی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ امام یحییٰ بن القطان اور دار قطنی رحمہما اللہ نے ان حدیثوں کو صحیح قرار دیا ہے اور ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ احادیث متواتر ہیں، جن سے علمِ یقینی حاصل ہوتا ہے اور انھوں نے ابن عمر، ابن عباس، حسن بصری، طاؤس، ان کے بیٹے عبد اللہ، نافع، ایوب سختیانی، عطا ابن ابی رباح وغیرہم کا یہی مذہب نقل کیا ہے۔(۱)

بعض لوگ حضرت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ کی حدیث میں سجدے کے وقت کے رفعِ یدین کی اس زیادتی کو اس کے راوی سعید کا تفرد کہہ کر اس کو شاذ قرار دیتے ہیں؛ مگر یہ بات صحیح نہیں؛ کیوں کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ ابو عوانہ کی صحیح میں سعید کی ہمام نے قتادہ سے روایت کرتے ہوئے متابعت کی ہے۔(۲)

اور علامہ نیموی رحمہ اللہ نے "التعليق الحسن" میں فرمایا کہ میں کہتا ہوں کہ اصحابِ قتادہ میں متعدد حضرات نے سعید کی متابعت کی ہے، ہمام نے "مسند احمد" و "صحیح ابی عوانہ" میں اور شعبہ و ہشام نے "نسائی" میں ان کی متابعت کی ہے۔ پس رفعِ یدین للسجود کی زیادتی بلا شک صحیح اور محفوظ ہے، شاذ نہیں ہے۔(۳)

جب سجدے میں بھی رفعِ یدین ثابت ہے، تو اس کو قبول نہ کرنے کی وجہ صرف یہی ہو سکتی ہے، کہ اس کو منسوخ کہا جائے؛ اسی لیے علامہ ظہیر احسن نیموی رحمہ اللہ نے کہا:

" لم يصب من جزم بأنه لا يثبت شيء في رفع اليدين للسجود و من ذهب إلى نسخه ؛ فليس له دليل على ذلک إلا مثل دليل من قال لايرفع يديه في غير تكبيرة الافتتاح "(۴)

ترجمہ: جس نے اس بات پر جزم کیا کہ سجدے کے رفعِ یدین کے بارے میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے، وہ صحیح نہیں ہے اور جو اس کے نسخ کی

---

(۱) طرح التثريب في شرح التقريب: ۲/۲۲۸

(۲) فتح الباري: ۲/۲۲۳

(۳) التعليق الحسن :۱/۱۰۲

(۴) آثار السنن: ۱/۱۰۳

جانب گیا، اس کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں؛ مگر اسی طرح کی جو تکبیرِ تحریمہ کے علاوہ کسی جگہ رفعِ یدین کا قائل نہیں۔

الغرض جب رفعِ یدین للسجود کی زیادتی کو باوجود یہ کہ صحیح طریقے سے ثابت ہے، جمہور نے تسلیم نہیں کیا اور اس کو ساقط کر دیا، تو یہ اس کی دلیلِ اکبر اور شاہدِ اعظم ہے، کہ یہ حدیثِ مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ سب کے نزدیک غیر معمول بہ ہے۔ اگر احناف نے دیگر دلائل کی بنا پر رفع عند الرکوع وعند الرفع کو غیر معمول بہ قرار دیا ہے، تو کیا حرج اور کونسا گناہ کر دیا؟ اور ہمارے لفظِ نسخ کے یہی معنی ہیں، کہ یہ غیر معمول بہ ہے، یہ نہیں کہ اس پر عمل ناجائز ہے، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

## انتباہ!

جیسا کہ ہم نے پہلے بھی لکھا ہے کہ اگر مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' صرف اپنے مسلک کو بیان کرتے اور ثابت کرتے اور علمائے احناف کی کتابوں سے غلط مطالب اخذ نہ کرتے اور عبارات میں توڑ مروڑ نہ کرتے اور غلط باتیں ان کی طرف منسوب نہ کرتے، تو پھر ہمیں اس جواب دہی کی ضرورت نہ تھی؛ مگر مؤلف موصوف نے اپنی ساری کتاب میں یہ شیوہ اپنایا ہے، کہ علمائے احناف کی عبارات کو غلط مطلب کے لیے استعمال کیا اور کسی کی جانب انتساب غلط کیا اور بعض جگہ ایک ہی قلم سے سارے مذہبِ احناف اور ان کی دلیلوں کو ضعیف اور حتی کہ موضوع بھی بعض جگہ کہہ دیا؛ اسی لیے ہمیں اس پر قلم اٹھانا پڑا؛ ورنہ ہمارا شیوہ اور ہمارا مذہب و مسلک یہ ہے کہ جو باتیں مختلف فیہ ہیں، ان میں حتی الامکان تشدد نہ ہو؛ بل کہ سب کو حق مانا جائے اور ہمارے اساتذہ و اکابر کا یہی طریقہ رہا ہے اور اب بھی ہے۔ ہاں جب دوسرے لوگ حملہ کرتے ہیں، تو جواب دہی کرتے ہیں: اس لیے نہیں کہ دوسرے ائمہ کی تغلیط کی جائے؛ بل کہ اس لیے کہ اپنے مسلک کو ثابت کیا جائے اور اس کے دلائل کو سامنے لایا جائے۔ **(فافهم)**

مؤلف نے رفعِ یدین کی دلیل میں چوں کہ صرف یہی دو روایتیں پیش کی ہیں؛ اس لیے ہم نے بھی انھی دو روایات پر اکتفا کیا ہے۔

## ترکِ رفع کے دلائل

اب ہم ان حضرات کے دلائل بیان کرتے ہیں، جو یہ کہتے ہیں کہ نماز میں صرف افتتاح کے

وقت تکبیر کہتے ہوئے رفعِ یدین ہے، اس کے بعد دوبارہ رفعِ یدین نہیں ہے۔

(۱) حدیث حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا:

« أَلا أُصَلِّي بِكُمْ صَلاةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم ؟ فَصَلّٰى فَلَمْ يَرْفَعْ يَدَيْهِ إِلَّا فِيْ أَوَّلِ مَرَّةٍ. » (۱)

ترجمہ: کیا میں تمھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز نہ پڑھاؤں؟ پھر آپ نے نماز پڑھی اور اول مرتبہ کے سوا کسی اور جگہ رفع یدین نہیں کیا۔

بعض روایات میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، کہ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کہا:

« أَنَّهُ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِيْ أَوَّلِ تَكْبِيْرَةٍ ، ثُمَّ لا يَعُوْدُ » (۲)

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیرِ اولیٰ میں رفعِ یدین کرتے تھے، پھر نہ لوٹاتے تھے۔

## حدیث کی صحت

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو حسن کہا ہے اور غیر مقلدوں کے امام ابن حزم ظاہری نے "المحلی" میں اس کی تصحیح کی ہے اور ابن القطان المغربی رحمہ اللہ نے کتاب "الوهم والإيهام" میں اس کی تصحیح کی ہے، جیسا کہ حافظ زیلعی رحمہ اللہ نے "نصب الرایہ" میں ابن دقیق العید رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے۔ اور علامہ عینی رحمہ اللہ نے "نخب الافکار" میں اس کو صحیح کہا ہے اور مشہور محقق علامہ احمد محمد شاکر رحمہ اللہ نے "مسند احمد" کی تعلیق میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے اور ان کے علاوہ جمہور مالکیہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، جیسا کہ "نیل الفرقدین" میں ہے اور علامہ نیموی رحمہ اللہ نے "آثار السنن" میں اس کو صحیح کہا ہے۔ (۳)

---

(۱) الترمذي: ۱/۵۹، سنن النسائي: ۱/۱۲۰، السنن الكبرى للنسائي: ۱/۲۲۱، أبو داود: ۱/۱۰۹، أحمد: ۵/۲۵۱، مسند أبي يعلى: ۸/۴۵۳، مصنف ابن أبي شيبة: ۱/۲۱۳، السنن الكبرى للبيهقي: ۲/۷۸

(۲) الطحاوي: ۱/۱۱۰

(۳) دیکھو: سنن الترمذي: ۱/۵۹، المحلى: ۳/۴، نصب الراية: ۱/۳۹۵، نخب الأفكار: ۲/۶۰۱، مسند أحمد بتعلقات الشيخ أحمد محمد شاكر: ۵/۲۵۱، آثار السنن: ۱/۱۰۳

اور شیخ الالبانی رحمہ اللہ نے "تخریج مشکاۃ" میں لکھا ہے:

"والحق أنّه حديثٌ صحيحٌ ، و إسناده صحيح على شرط مسلم ، و لم نجد لِمَنْ أعلّهُ حجةً يصلح التعلق بها ، وردّ الحديث من أجلها"(۱)

ترجمہ: حق یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور اس کی سند مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے اور جن لوگوں نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے، ہمیں ان کی کوئی ایسی دلیل نہیں ملی، جس سے استدلال صحیح ہو اور اس کی وجہ سے حدیث کو رد کیا جا سکے۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث محدثین کے ایک جمِ غفیر کے نزدیک صحیح ہے اور اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں: ایک تو یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفعِ یدین نہیں کرتے تھے؛ بل کہ صرف نماز کی افتتاح کے وقت رفعِ یدین کرتے تھے۔ دوسرے یہ کہ خود عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ بھی رکوع کے وقت رفعِ یدین کے قائل نہیں تھے اور آپ کا عمل بھی اسی پر تھا۔ علمائے احناف کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اپنے اصحاب کو بڑے اہتمام سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا طریقہ بتانا چاہتے ہیں اور صرف زبانی تعلیم کے بہ جائے عملی طور پر ان کو سکھاتے ہیں اور اس میں صرف ایک بار افتتاح نماز کے وقت رفعِ یدین کرتے ہیں، تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول یہی تھا اور یہی بات سنت ہے؛ ورنہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہمیشہ اور معمولاً رفعِ یدین کرتے دیکھا ہوتا، تو وہ کبھی اس کے خلاف نہ کرتے اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے اس کے خلاف تعلیم دیتے۔ اس لیے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور بہت سے ائمہ وعلما وفقہا رکوع کے رفعِ یدین کے قائل نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ رفعِ یدین صرف نماز کے افتتاح کے وقت ہی سنت ہے۔

رہا حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب رکوع کیا، تو

---

(۱) تخریج المشکوۃ: ۲۵۴/۱

رفعِ یدین کیا، یہ انھوں نے کسی وقت کا واقعہ بیان کیا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں، کہ پہلے آپ رفعِ یدین کرتے تھے؛ مگر ہمیشہ کرنے کا کوئی ثبوت نہیں ہے اور اسی لیے خود حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ بھی رفعِ یدین نہیں کرتے تھے، جیسا کہ اوپر ہم نے صحیح طریق سے اس کا ثبوت دے دیا ہے۔ اب جب کہ حدیث ابن مسعود و حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما دونوں کا صحیح ہونا ثابت ہوگیا، تو ظاہر ہے کہ ان دونوں میں بہ ظاہر تعارض لازم آیا، اس لیے ان میں تطبیق ہوگی یا ترجیح ہوگی، تطبیق وہی ہے جو ہم نے پیش کی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کسی وقت کا عمل بتایا ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے آپ کا معمول ذکر کیا ہے؛ لہٰذا دونوں میں کوئی تعارض نہیں اور ترجیح کی صورت یہ ہے کہ یہ مسلم ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا عمل ان کی روایت کے موافق ہے، اس کے برخلاف ابن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل ان کی روایت کے خلاف ہے۔ لہٰذا یہ روایتِ ابن عمر رضی اللہ عنہ ان کے نزدیک بھی غیر معمول بہ ٹھہری، اس لیے علمائے حنفیہ کہتے ہیں کہ اس راوی کی روایت ترجیح کے لائق ہے، جس کا عمل بھی اس کی روایت کے موافق ہو؛ لہٰذا احناف نے اسی کے موافق کیا ہے۔

## حدیثِ مذکور پر پہلا اعتراض اور جواب

اس واضح حدیثِ صحیح کے ہوتے ہوئے مسئلے کا حل بہت آسان تھا؛ مگر مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس حدیث کو قبول کرنے کے بہ جائے اس کو نقل کرنے کے بعد اس روایت کو رد کر دیا ہے اور اس پر کئی طرح سے کلام کیا ہے؛ لہٰذا ہم بھی ان کے اعتراضات کا تفصیلی جواب دینا چاہتے ہیں۔

صاحبِ ''حدیثِ نماز'' نے پہلا اعتراض یہ کیا ہے:

> ''امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو زیادہ سے زیادہ حسن کہا ہے اور حسن حدیث صحیح کو رد نہیں کرسکتی؛ بل کہ اگر حسن حدیث کے خلاف صحیح حدیث موجود ہے، تو حسن خود ہی رد ہو جاتی ہے۔''(۱)

جواب ملاحظہ کیجیے کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے تو اس حدیث کو صرف حسن کہا ہے؛ لیکن غیر مقلدوں کے امام ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ نے ''المحلی'' میں اس کی تصحیح کی ہے، دوسرے غیر مقلد عالم شیخ الالبانی رحمہ اللہ نے بھی اس کو صحیح علی شرط مسلم کہا ہے، نیز

(۱) حدیثِ نماز:۱۴۹

ہم نقل کر چکے کہ ابن القطان المغربی رحمہ اللہ نے اس کی تصحیح کی ہے، علامہ عینی رحمہ اللہ نے اس کو صحیح کہا ہے، مشہور محقق علامہ احمد محمد شاکر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے اور ان کے علاوہ جمہورِ مالکیہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے۔

جب حدیث کی صحت ثابت ہوگئی، تو یہ کہنا کہ یہ حدیث صرف حسن ہے؛ لہٰذا صحیح کی وجہ سے رد ہو جائے گی، نا قابلِ قبول و نا قابلِ التفات ہے۔

## حدیث پر دوسرا اعتراض اور جواب

صاحبِ ''حدیثِ نماز'' نے مذکورہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے:

''یہ روایت حسن بھی نہیں ہے، امام ترمذی رحمہ اللہ نے عادتاً یا تساہل سے حسن کہہ دیا ہے، ورنہ خود امام ترمذی، امام اعظم رحمہما اللہ کے شاگرد عبد اللہ بن المبارک رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کرتے ہیں، کہ رفعِ یدین کی حدیث ثابت ہے اور حدیثِ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ثابت نہیں۔''(۱)

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کی اس بات میں کئی طرح سے مواخذات ہیں:

ایک تو یہ کہ انھوں نے اس میں امام ترمذی رحمہ اللہ پر یہ الزام لگایا ہے، کہ وہ ضعیف حدیث کو عادتاً حسن کہہ دیا کرتے ہیں، یہ بات انتہائی غلط ہے؛ کیوں کہ علما نے یہ تو لکھا ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ میں کچھ تساہل تھا؛ مگر یہ کسی نے نہیں لکھا کہ وہ عادتاً ایسا کرتے تھے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ وہ عادتاً ایسا کرتے تھے، تو ان کے حدیث پر حکم لگانے سے اعتماد ہی ختم کر لینا پڑے گا؛ حالاں کہ کسی نے آج تک ایسی بات نہیں کہی؛ بل کہ اس کے خلاف ان کے لگائے ہوئے احکام کو امت نے قبول کیا ہے۔

دوسرے یہ کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے امام ابن المبارک رحمہ اللہ کا قول نقل تو کیا ہے؛ مگر خود اس کا رد اس طرح کر دیا کہ آپ نے ان کے خلاف اس حدیث پر حسن ہونے کا حکم لگایا ہے؛ لہٰذا جس پر خود امام ترمذی رحمہ اللہ اعتماد نہیں کر رہے ہیں، اس کو پیش کرنا اور اس کو صحیح قرار دینا اور اس کو امام ترمذی رحمہ اللہ کی جانب منسوب کرنا غلط بات ہے۔

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۴۹

تیسرے امام ابن المبارک رحمہ اللہ نے اس حدیث کے غیر ثابت وغیر صحیح ہونے کی کوئی علت اور وجہ بیان نہیں کی ہے اور جرحِ مبہم مقبول نہیں ہوتی؛ لہٰذا جن لوگوں نے اس کو دیکھ پرکھ کر صحیح کہا ہے، ان کی بات کا اعتبار ہوتا ہے۔

چوتھے یہ کہ امام ابن المبارک رحمہ اللہ کے نزدیک اس حدیث کے ثابت نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا، کہ سب کے نزدیک غیر ثابت ہو، اس حدیث کو حضرت وکیع رضی اللہ عنہ سے ''سنن ابی داوٗد'' میں عثمان بن ابی شیبہ نے اور ''سننِ ترمذی'' میں ہناد نے، ''سنن نسائی'' میں محمود بن غیلان مروزی نے اور بیہقی نے بہ طریقِ محمد بن اسمٰعیل وکیع رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور ابن ابی شیبہ نے ''مصنف'' میں اس کو وکیع رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، پھر ابن المبارک رحمہ اللہ کے قول پر کیسے اعتماد کرلیا جائے اور ثابت حدیثِ صحیح کی کیسے تردید کردی جائے؟ خصوصاً جب کہ یہ روایت ابن المبارک رحمہ اللہ کے استاذ وکیع رضی اللہ عنہ کے نزدیک بھی صحیح ثابت ہے اور ان کے استاذ سفیان ثوری رحمہ اللہ کے نزدیک بھی صحیح ہے؛ اسی لیے ان دونوں حضرات نے اپنا عمل بھی اسی کے مطابق کیا ہے، جیسا کہ خود امام بخاری رحمہ اللہ نے ''جزء رفع الیدین'' میں بیان کیا ہے، کہ سفیان اور وکیع رضی اللہ عنہما اور بعض اہلِ کوفہ رفعِ یدین نہیں کرتے تھے۔ (۱)

اگر کسی ایک دو کے بلا دلیل کہہ دینے سے حدیث قابلِ رد ہو جاتی ہے، تو پھر حدیثِ رفعِ یدین بھی ضعیف ہوگی؛ کیوں کہ اس کو امام مالک رحمہ اللہ نے ضعیف قرار دیا ہے؛ چناں چہ ''المدونۃ الکبری'' میں ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے سوائے تکبیرِ اولیٰ کے اور جگہ رفعِ یدین کو ضعیف قرار دیا اور ''شرحِ موطا'' میں زرقانی نے امام اصیلی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے، کہ امام مالک رحمہ اللہ نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کو اس لیے قبول نہیں کیا کہ اس میں حضرت سالم اور حضرت نافع رضی اللہ عنہما نے وقف و رفع میں اختلاف کیا ہے۔ (۲)

پانچویں یہ کہ حضرت عبد اللہ بن المبارک رحمہ اللہ نے جو حدیثِ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو غیر ثابت کہا ہے، وہ مطلقاً حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو نہیں؛ بل کہ اس کے بعض طرق کے بارے میں فرمایا ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث دو طرح وارد ہوئی ہے:

---

(۱) جزء رفع الیدین :۱۹

(۲) دیکھو! المدونة : ۱/۱۶۵، شرح الزرقاني:۱/۲۲۹

ایک میں وہ فرماتے ہیں:

«أَنَّهُ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِيْ أَوَّلِ تَكْبِيْرَةٍ، ثُمَّ لا يَعُوْدُ»

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیرِ اولیٰ میں رفعِ یدین کرتے تھے، پھر نہ لوٹاتے تھے۔

دوسرے میں ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«أَلا أُصَلِّيْ بِكُمْ صَلاةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم ؟ فَصَلّٰى فَلَمْ يَرْفَعْ يَدَيْهِ إِلَّا فِيْ أَوَّلِ مَرَّةٍ»

ترجمہ: کیا میں تمھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز نہ پڑھاؤں؟ پھر آپ نے نماز پڑھی اور اول مرتبہ کے سوا کسی اور جگہ رفعِ یدین نہیں کیا۔

اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے سیاق میں صراحتاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ترکِ رفعِ یدین بیان کیا گیا ہے، جب کہ دوسرے سیاق میں اصلاً حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا عمل بیان کیا گیا ہے اور اس میں حوالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہونے کی وجہ سے یہ حکماً مرفوع ہے، حضرت ابن المبارک رحمہ اللہ کا منشا پہلے سیاق کا انکار ہے؛ اسی لیے امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی ابن المبارک رحمہ اللہ کے قول کو اسی سیاق کے تحت نقل کیا ہے، رہا دوسرا سیاق تو نہ ہی ابن المبارک رحمہ اللہ نے اس کا رد کیا ہے اور نہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کو اس کی تردید کے لیے نقل کیا ہے؛ بل کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے دوسرے سیاق سے روایت کو نقل کر کے اس کو حسن کہا ہے۔(۱)

غرض یہ کہ اس حدیث کی صحت ثابت ہو جانے کے بعد کسی کا اس سے انکار نا قابلِ التفات ہے؛ لہٰذا یہ حدیث صحیح و ثابت ہے۔

## تیسرا اعتراض

صاحبِ ''حدیث نماز'' نے اس حدیث کے خلاف تیسرا اعتراض یہ کیا ہے:

---

(۱) دیکھو! أماني الأحبار: ۳/۱۹۷

"امام ابوداود رحمہ اللہ نے اس حدیث کو بیان کر کے لکھا ہے کہ "ولیس هو بصحیح علی هذا اللفظ" (یہ روایت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی ان الفاظ میں صحیح نہیں) اب کیا آپ غیر صحیح سے صحیح روایت کو رد کر دیں گے؟"(۱)

راقم کہتا ہے کہ امام ابوداود رحمہ اللہ کے نزدیک کسی حدیث کے صحیح نہ ہونے سے یہ لازم نہیں، کہ جن کے نزدیک صحیح ثابت ہے، وہ بھی ان کی تقلید کر لیں اور صحیح روایت کو ترک کر دیں۔
تعجب تو مؤلفِ "حدیثِ نماز" پر ہے کہ اہلِ حدیث ہو کر بھی تقلید میں حد ہی کر دیا؛ حتی کہ ایک صحیح حدیث کو ان کی تقلید میں قبول کرنے سے اعراض و گریز کی راہ پر چل رہے ہیں۔ ہم بتا چکے ہیں کہ شیخ البانی نے ان تمام شکوک و شبہات کو جن کی بنیاد پر اس حدیث کو بعض لوگوں نے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے، نا قابلِ التفات قرار دیا ہے اور انھوں نے اپنی کتاب "صحیح الترمذي" میں ان سب کا جواب بھی دے دیا ہے؛ لہٰذا اندھی تقلید کو چھوڑیئے اور تحقیق کے میدان میں قدم رکھیے؛ ورنہ صرف تقلید کی حرمت کے فتوے دے کر تقلید؛ بل کہ اندھی تقلید کو گلے سے لگائے رکھنا کوئی عقل مندی کا کام نہیں۔

## برسبیلِ تذکرہ

یہاں برسبیلِ تذکرہ یہ بھی عرض کر دینا مناسب ہے کہ امام منذری رحمہ اللہ نے "مختصر السنن" میں کہا ہے کہ ابن المبارک رحمہ اللہ کے علاوہ (کسی اور نے) کہا کہ اس حدیث کے راوی عبدالرحمان بن الاسود نے علقمہ رحمہ اللہ سے نہیں سنا؛ لہٰذا یہ روایت منقطع ہوگئی۔
مگر یہ دعویٰ بھی بے بنیاد ہے: اولاً: تو اس قول کا قائل معلوم نہیں کہ کون ہے؟ تا کہ یہ معلوم ہوتا کہ ناقد اہلِ فن سے ہے یا نہیں۔ ابن دقیق العید رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ بات قادح نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ ایک مجہول آدمی سے نقل ہے اور میں نے اس قائل کو تلاش و تتبع کیا؛ مگر مجھے نہیں ملا۔
ثانیاً: اس لیے کہ عبدالرحمان رحمہ اللہ کی وفات ۹۹ھ میں ہوئی اور یہ حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے بڑے تھے، جب حضرت ابراہیم رحمہ اللہ کے علقمہ سے سماع پر سب کا اتفاق

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۵۰

ہے، تو یہ کیوں ممکن نہیں کہ عبد الرحمان رحمہ اللہ نے بھی سنا ہو؟ اور پھر ابو بکر خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "المتفق والمتفرق" میں عبد الرحمان رحمہ اللہ کے ترجمے میں تصریح کر دی ہے، کہ انھوں نے علقمہ رضی اللہ عنہ سے سنا۔(۱)

## تفردِ وکیع پر ایک نظر

اس حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں جو لفظ « ثُمَّ لَا یَعُوْدُ » واقع ہوا ہے، اس کے بارے میں بعض حضرات نے تفردِ وکیع کا دعوی کیا ہے، مگر یہ دعوی غلط ہے؛ کیوں کہ "سنن نسائی" میں ابن المبارک رحمہ اللہ نے وکیع کی متابعت کی ہے اور "ابوداود" میں معاویہ، خالد بن عمر و اور ابوحذیفہ نے وکیع کی متابعت سفیان سے کی ہے۔(۲)

اور دارقطنی نے جو یہ کہا کہ اصحابِ وکیع میں سے ایک جماعت نے اس کو روایت کیا ہے؛ مگر « ثُمَّ لَا یَعُوْدُ » کا لفظ وہ نہیں کہتے، تو یہ گمان صحیح نہیں، اصحابِ وکیع میں سے کئی حضرات نے (جن کا ذکر اوپر ہوا ہے) اس کو مختلف عنوان سے بیان کیا ہے، بعض نے « لَا یَعُوْدُ » بعض نے «ثم لا یرفع یدیه إلا مرة» وغیرہ الفاظ بیان کیے ہیں، جس کے معنے ایک ہیں۔(۳)

## عاصم بن کلیب پر جرح کا جواب

اسی ضمن میں یہ بھی سنتے چلیے کہ اس حدیث کے ایک راوی عاصم بن کلیب ہیں اور انھی پر اس حدیث کا مدار ہے؛ لہٰذا بعض نے یہ کوشش کی ہے، کہ ان کو مجروح ثابت کیا جائے؛ مگر حقیقت یہ ہے کہ عاصم بن کلیب ثقہ راوی ہیں اور امام مسلم رحمہ اللہ نے ان سے تخریج کی ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ نے ان سے تعلیقاً روایت کیا ہے۔ پھر امام شعبہ رحمہ اللہ نے بھی ان سے روایت کی ہے، ابن معین اور نسائی رحمہما اللہ نے کہا کہ یہ ثقہ ہیں، ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا کہ صالح ہیں، ابوداود رحمہ اللہ نے کہا کہ عاصم بن کلیب عبادت گزار لوگوں میں سے تھے اور کہا کہ

---

(۱) نصب الرایة: ۱/۳۹۵

(۲) النسائي: ۱/۱۱۷، أبو داود: ۱/۱۰۹

(۳) دیکھو! التعلیق الحسن علی آثار السنن: ۱/۱۰۴-۱۰۵

کوفے کے لوگوں میں سب سے افضل تھے، امام ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے اور ابن شاہین رحمہ اللہ نے کہا کہ احمد بن صالح نے کہا کہ یہ کوفے کے ذی وجاہت ثقہ لوگوں میں شمار ہوتے ہیں، ابن سعد رحمہ اللہ نے کہا کہ ثقہ ہیں، جن سے حجت پکڑی جاتی ہے۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ عاصم بن کلیب کو مجروح قرار دینا صحیح نہیں؛ بل کہ یہ ثقہ راوی ہیں اور ان سے حجت پکڑی جاتی ہے۔

## حدیث پر چوتھا اعتراض و جواب

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر چوتھا اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''امام بخاری، ابوحاتم، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ جیسے فنِ رجال کے اماموں نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کو ضعیف کہا ہے۔ (ضعیف سے صحیح کو رد کرنا تو مذہبِ حنفی میں بھی منع ہے۔) (۲)

میں کہتا ہوں کہ کسی حدیث کے ان حضرات کے نزدیک ثابت نہ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ دوسروں کے پاس بھی ثابت نہ ہو اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے تو اس حدیث کے سلسلے میں کوئی کلام منقول بھی نہیں، سوائے اس کے جو امام بخاری رحمہ اللہ نے ''جزء رفع الیدین'' میں نقل کیا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ نے یحییٰ بن آدم رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ ابن ادریس کی کتاب میں « ثُمَّ لَا يَعُوْدُ » کا لفظ نہیں ہے۔ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ عاصم سے روایت کرنے والے دو ہیں: سفیان بھی ہیں اور ابن ادریس بھی؛ مگر ابن ادریس نہ تو « ثُمَّ لَا يَعُوْدُ » کا اضافہ روایت کرتے ہیں اور نہ ان کی کتاب میں یہ لکھا ہے؛ لہٰذا کتاب میں جو ہے، وہی صحیح ہے اور عاصم کے شاگردوں میں سے سفیان اس اضافے کو روایت کرتے ہیں، یہ ان کا وہم ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات کئی وجوہات سے صحیح نہیں:

**اولاً:** تو اس لیے کہ ابن ادریس کی روایت اور سفیان کی روایت دونوں ایک نہیں ہیں؛ بل کہ

(۱) تہذیب الکمال: ۱۳/۵۳۸، تہذیب التہذیب: ۵/۴۹

(۲) حدیثِ نماز: ۱۵۰

ابن ادریس کی حدیث کا تعلق تطبیق (رکوع میں دونوں ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں کے بیچ رکھنے) والے مسئلے سے ہے اور سفیان کی روایت رفعِ یدین کے بارے میں ہے۔

چناں چہ ابن ادریس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے، کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

«عَلَّمَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم الصَّلَاةَ ، فَكَبَّرَ ، وَرَفَعَ يَدَيْهِ، فَلَمَّا رَكَعَ طَبَقَ يَدَيْهِ بَيْنَ رُكْبَتَيْهِ» (۱)

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز سکھائی ، پس ہاتھ اٹھائے ، پھر جب رکوع کیا؛ تو تطبیق کیا یعنی اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں کے درمیان رکھا۔

ظاہر ہے کہ اس حدیث کا مضمون الگ ہے اور حضرت سفیان رضی اللہ عنہ کی حدیث کا مضمون الگ ہے؛ لہٰذا ایک میں اگر «ثم لا یعود» کا ذکر نہیں ہے، تو کیا ضروری ہے کہ دوسری میں بھی نہ ہو؟

**ثانیاً**: اگر ان دونوں حدیثوں کو ایک مان لیا جائے، تب بھی یہ اعتراض اس وقت صحیح ہوسکتا تھا، جب کہ وہ کتاب یا تو خود سفیان ثوری رحمہ اللہ کی ہوتی یا ان کے شیخ امام عاصم کی ہوتی ؛ مگر حیرت ہے کہ جس کتاب میں یہ لفظ نہ ہونے کی بات کہی جارہی ہے، وہ نہ تو خود سفیان رحمہ اللہ کی ہے اور نہ ان کے شیخ کی ؛ بل کہ سفیان کے ساتھی ابن ادریس رحمہ اللہ کی کتاب ہے، جو حفظ و مرتبے میں سفیان رحمہ اللہ سے کم درجے کے ہیں۔ اگر ابن ادریس کی کتاب میں یہ لفظ نہ ملا، تو اس سے یہ کس طرح ثابت ہوگیا کہ غلطی سفیان کی ہے، کیا یہاں غلطی ابن ادریس کی نہیں ہو سکتی؟ کہ انھوں نے حدیث سے یہ لفظ ساقط کردیا یا ان سے بھول ہوگئی اور سفیان کو یاد رہی۔

**ثالثاً**: کتاب میں نہ ہونا کوئی حجت نہیں ؛ کیوں کہ محدثین کے یہاں حفظ سے بیان کی ہوئی بات ہی زیادہ مضبوط اور پختہ سمجھی جاتی ہے، نہ کہ کتاب کی، جب کہ حدیث شیخ سے سن کر یاد کی ہوئی ہو۔

دیکھیے امام ابن الصلاح رحمہ اللہ ''مقدمہ'' میں لکھتے ہیں:

---

(۱) أبو داود: ۱/۱۰۹، حدیث/۷۴۷، النسائي: ۱/۱۱۷، حدیث/۱۰۳۱، مسند أحمد: ۱/۴۱۸، سنن البیھقي: ۲/۱۱۲، صحیح ابن خزیمة: ۱/۳۰۱، المستدرک: ۱/۳۴۶، سنن الدارقطني: ۱/۳۳۹

" إذا وجد الحافظ في كتابه خلاف ما يحفظه نظر:فإن كان إنما حفظ ذلک من كتابه ؛ فليرجع إلى ما في كتابه و إن كان حفظه من فم المحدث فليعتمد حفظه دون ما في كتابه إذا لم يتشكک "(۱)

ترجمہ :اگر حافظِ حدیث اپنی کتاب میں ایسی بات پائے، جو اس کی یاد کی ہوئی بات کے خلاف ہو؛ تو دیکھے کہ اگر اس نے کتاب ہی سے یاد کیا ہو، تو کتاب میں جو ہے، اسی کی طرف رجوع کرے اور اگر اس نے محدث کی زبانی سن کر یاد کیا ہو، تو اپنے حفظ پر اعتماد کرے، نہ کہ اس بات پر جو کتاب میں ہے؛ بہ شرطے کہ اس (یادداشت) میں کوئی شک نہ ہو۔

لہٰذا ابن ادریس رحمہ اللہ کی کتاب سے اگر یہ لفظ ساقط ہو گیا ہو اور سفیان رحمہ اللہ کو یاد ہو، تو کیا مانع ہے؟ اور کیوں نہ اس پر اعتماد کیا جائے؟

**رابعاً:** ابن ادریس رحمہ اللہ کے بارے میں محدثین نے لکھا ہے کہ وہ سفیان رحمہ اللہ سے کم درجے کے راوی ہیں، سفیان کا حافظہ ابن ادریس رحمہ اللہ کے مقابلے میں بڑھا ہوا ہے، حتی کہ ابن معین رحمہ اللہ نے کہا کہ کسی نے بھی سفیان کے مخالف کوئی بات کہی، تو آخر الامر بات تو سفیان ہی کی صحیح ہوتی ہے۔(۲)

اب بتائیے کہ ابن ادریس رحمہ اللہ کی روایت سے سفیان رحمہ اللہ کی روایت کو کیسے گرایا جا سکتا ہے؟ پس معلوم ہوا کہ یہ اعتراض درست نہیں اور سفیان کی زیادتی محفوظ ہے؛ کیوں کہ ثقہ کا تفرد مضر نہیں۔(کما مر مراراً)

راقم کہتا ہے کہ کسی کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں کہ اس کی تضعیف ثابت کر سکے، جو کچھ کہتے ہیں محض تخمین اور رجم بالغیب ہے؛ لہٰذا یہ اقوال دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتے اور دلائلِ احناف پر ایسے حملے یہ کوئی آج کی نئی بات نہیں، اس طرح ان حضرات محدثین سے بہت ہوا ہے، اگر چہ کہ

(۱) مقدمة ابن الصلاح: ۱۲۰، الشذا الفياح: ۱/۳۶۱

(۲) تهذيب التهذيب: ۴/۱۰۱

ہم اس کو اجتہادی غلطی پر محمول کرتے ہیں اور یہ کوئی مخفی بات نہیں ہے؛ بل کہ جو کتبِ حدیث کے اوراق کا تفحص کرے گا، اس پر یہ بات خوب واضح اور منکشف ہو جائے گی۔ مثلاً امام مالک رحمہ اللہ جو کہ سب کے نزدیک بالاتفاق ثقہ حافظ ثبت: سب ہی کچھ ہیں، جب رفعِ یدین عند الرکوع کی روایت نہیں کرتے، تو وہ واہم قرار دئے جاتے ہیں اور ان کے خلاف امام محمد رحمہ اللہ جو کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک متروک اور جہمی ہیں، جب رفعِ یدین میں ان کے موافق روایت کرتے ہیں، تو قابلِ احتجاج ہو جاتے ہیں اور ثقات اثبات میں شمار ہو جاتے ہیں اور یہی سفیان ثوری رحمہ اللہ جب «لم یعد» اور «لا یعود» ان کے مذہب کے خلاف روایت کرتے ہیں، تو یہ ان کا وہم ہے اور ابن ادریس جو کہ سفیان رحمہ اللہ سے کئی درجے کم ہیں، جب ان کے مذہب کے موافق روایت کرتے ہیں، تو حجت اور سفیان سے بڑھ جاتے ہیں، جب کہ یہی سفیان ثوری رحمہ اللہ آمین کے مسئلے میں جب «مدّ بها» روایت کرتے ہیں، تو شعبہ سے بھی بڑھ جاتے ہیں اور وہاں شعبہ واہم قرار دئے جاتے ہیں۔

اور سنیے اس روایتِ ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں عاصم ابن کلیب ہیں۔ یہاں ان کی تضعیف کی جاتی ہے اور یہی راوی ابن خزیمہ رحمہ اللہ کی روایتِ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ میں «علی صدرہ» روایت کرتے ہیں، تو وہاں وہ حدیث غیر معلل غیر شاذ صحیح سب ہی کچھ ہو جاتی ہے اور امام زہری رحمہ اللہ ان کے نزدیک جبلِ حدیث ہیں، مگر جب "حدیثِ ذی الیدین" میں ان کے خلاف روایت کرتے ہیں، تو اس کو نسیان اور وہم قرار دیتے ہیں، پس یہ سب کا سب رجم بالغیب نہیں تو اور کیا ہے؟

## حدیث پر پانچواں اعتراض وجواب

صاحبِ "حدیث نماز" نے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے جواب میں پانچواں اعتراض یہ کیا ہے:

> "جب دو صحیح حدیثیں آپس میں ٹکراتی ہوں، تو اصحابِ حدیث دونوں میں کوئی مطابقت دیتے ہیں اور اگر ضعیف صحیح سے ٹکرا جائے، تو ضعیف کو رد کر دیتے ہیں؛ اس لیے فنِ رجال کے اماموں نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کو رد کر دیا

ہے؛ لیکن امام محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ نے ضعیف ہونے کے باوجود اس روایت کو صحیح سے مطابق کیا ہے، وہ لکھتے ہیں صرف ایک بار کیا اور عیدین کی طرح بار بار نہیں کیا۔"(۱)

جواب عرض ہے کہ اوپر معلوم ہو چکا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح ہے اور بہت سے محدثین نے اس کی تصحیح کی ہے اور اس کے ضعیف قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں اور جو وجوہات اس کے ضعف کی بیان کی جاتی ہیں، وہ سب ناقابلِ قبول ہیں۔

رہا امام محی الدین رحمۃ اللہ کا "فتوحاتِ مکیہ" میں اس کا یہ مطلب بیان کرنا کہ بار بار عیدین کی طرح نہیں کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تاویل خلافِ ظاہر ہے؛ کیوں کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ کے الفاظ اس حدیث میں یہ ہیں: «ثم لا یرفع یدیه إلا مرة» جس کا مطلب یہ ہے کہ پہلی مرتبہ میں رفعِ یدین کیا اور ظاہر ہے کہ یہ الفاظ اس مفہوم و تاویل پر منطبق نہیں ہوتے۔ **(کما لا یخفی)**

دوسرے جمہور نے اس کے یہ معنی نہیں لیے اور پھر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا عمل اور ان کے اصحاب کا عمل، جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں بہ اسانیدِ جیدہ مروی ہے، وہ بتاتا ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے؛ بل کہ وہی مطلب ہے، جو جمہور نے سمجھا ہے۔

## حدیث پر چھٹا اعتراض و جواب

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے اس حدیث پر چھٹا اعتراض کرتے ہوئے علامہ عبد العزیز صاحب محدث رحیم آبادی رحمۃ اللہ کی کتاب "حسن البیان" کے حوالے سے حافظ زیلعی رحمۃ اللہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے نقل کیا ہے:

"انھوں نے "نصب الرایۃ" میں عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب یہ لکھا ہے کہ فقیہ ابو بکر بن اسحاق رحمۃ اللہ نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا رفعِ یدین نہ کرنا حدیثِ رفعِ یدین کے برابر نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ رفعِ یدین کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین اور صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم سے صحیح

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۵۰

طور پر ثابت ہے اور کوئی تعجب نہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس کو بھول گئے ہوں۔''(۱)

راقم کہتا ہے کہ یہاں متعدد امور قابلِ بحث ہیں:

(۱) مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اور علامہ عبدالعزیز محدث رحمہ اللہ نے یہاں جو کہا ہے کہ حافظ زیلعی رحمہ اللہ نے اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے، یہ بات غلط ہے؛ کیوں کہ جیسا کہ خود عبارتِ منقولہ میں مذکور ہے، یہ حافظ زیلعی رحمہ اللہ کا بیان نہیں؛ بل کہ فقیہ ابوبکر بن اسحاق رحمہ اللہ کا بیان ہے اور حافظ زیلعی رحمہ اللہ نے ''نصب الرایۃ'' میں صرف نقل کر دیا ہے اور حافظ زیلعی رحمہ اللہ کی عادت ہے کہ وہ ''نصب الرایۃ'' میں موافق ومخالف کے اقوال کو صرف جمع کر دیتے ہیں اور بعض جگہ وہ صرف مخالف کے اقوال ہی جمع کر دیتے ہیں، جیسا کہ ''نصب الرایہ'' کا مطالعہ کرنے والوں پر مخفی نہیں؛ لٰہذا یہاں بھی وہ صرف اس کے ناقل ہیں، قائل نہیں۔

(۲) دوسرے یہ کہ فقیہ ابوبکر رحمہ اللہ نے جو یہ بیان کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہو سکتا ہے کہ رفعِ یدین کو بھول گئے ہوں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نسیان میں واقعتہً کوئی تعجب نہیں؛ کیوں کہ یہ لوازم انسان سے ہے اور خواصِ بشریہ میں سے ہے؛ لیکن

**اولاً:** تو محض امکان واحتمال سے یہ بات ثابت نہیں ہو سکتی، کہ خاص اس بات میں ان سے نسیان ہوا ہے۔

**ثانیاً:** ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ کیا نسیان و بھول صرف ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص ہے یا دوسرے لوگوں میں بھی جاری ہو سکتا ہے؟ اگر دوسرے لوگ بھی بھول سکتے ہیں کہ ممکن ومحتمل یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اس کے منسوخ ہونے کی بات میں بھول ہو گئی ہو؛ کیوں کہ محض احتمال سے تو اس طرح کی کوئی بھی بات گھڑ سکتا ہے۔

لٰہذا جب تک اس کا کوئی یقینی ثبوت نہیں پیش کیا جاتا، اس وقت تک یہ بات نا قابلِ قبول؛ بل کہ قابلِ رد ہو گی۔

**ثالثاً:** اس سے لازم آتا ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی کسی حدیث پر بھی اعتماد نہ کیا جائے؛

---

(۱) دیکھو! حدیثِ نماز: ۱۵۰

کیوں کہ ہر حدیث میں احتمال موجود ہے کہ ان کو اس میں کوئی بھول لگی ہو، تو کیا ان کی ساری احادیث کو کتابوں سے نکال دینا چاہیے؟ اگر نہیں تو رفعِ یدین کی حدیث اور دیگر احادیث میں کیا فرق ہے؟ جس طرح یہاں احتمال ہے، دوسری جگہوں پر بھی بھول کا احتمال ہے، اگر یہ کہو کہ رفعِ یدین کی حدیث میں وہ متفرد ہیں؛ تو عرض ہے کہ یہ غلط و بے بنیاد ہے؛ کیوں کہ اس میں ان کے ساتھ اور صحابہ بھی شریک ہیں۔

(۳) تیسرے یہ کہ فقیہ ابو بکر رحمہ اللہ نے یہ جو کہا، کہ عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا رفعِ یدین نہ کرنا حدیثِ رفعِ یدین کے مساوی نہیں سکتا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ محض عمل نہیں ہے؛ بل کہ وہ اس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں، جیسا کہ طحاوی کی روایت میں صاف وصریح اس پر دلالت ہے اور خود ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا عمل بھی اس کے موافق ہے؛ لہٰذا یہ اس کے مساوی کیوں نہ ہوگا؟ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل کوئی حیثیت نہیں رکھتا؟

(۴) چوتھے یہ کہ انھوں نے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین اور صحابہ وتابعین سے رفعِ یدین کا ذکر کیا ہے، یہ علی الاطلاق صحیح نہیں؛ کیوں کہ اگر ایک جانب حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کی روایات سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا رفعِ یدین کرنا ثابت ہوتا ہے، تو دوسری جانب دیگر حضراتِ صحابہ کی روایات سے اس کے برخلاف رفعِ یدین نہ کرنا بھی ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت ابن مسعود اور حضرت براء رضی اللہ عنہما اور خود حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ سے بھی مروی ہے، جیسا کہ آگے آئے گا اور اس کی صراحت متعدد حضرات نے کی ہے، جن میں سے کچھ کا ذکر اوپر کیا گیا ہے، جیسے حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ کی عبارت ہم نے نقل کی جس میں صاف ہے:

”وهو من الهيئات فعله النبي صلی اللہ علیہ وسلم مرةً و تركه مرةً ، و الكل سنةٌ ، وأخذ بكُلٍّ واحد جماعةٌ من الصحابة و التابعين ومن بعدهم “(۱)

ترجمہ: اور وہ یعنی رفعِ یدین ان ہیئتوں میں سے ہے، جن کو اللہ کے نبی

(۱) حجة الله البالغة : ۲/۴۵

صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا ہے اور یہ سب سنت ہے اور صحابہ وتابعین اور بعد کے لوگوں میں سے ایک ایک جماعت نے ان میں سے ایک ایک ہیئت کو اختیار کیا ہے۔

اور ان میں سے ایک حضرت عبد الحی لکھنوی رحمۃ اللہ بھی ہیں، ان کی عبارت بھی ہم نے نقل کی ہے، جس میں وہ کہتے ہیں:

”و الحق أنه لا شک في ثبوت رفع اليدين عند الركوع والرفع منه عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وكثير من أصحابه بالطرق القوية والأخبار الصحيحة ، وثبوت تركه أيضاً منهم والأمر سهل.“(۱)

ترجمہ: حق یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ کے بہت سے صحابۂ کرام سے رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفعِ یدین کے قوی طرق اور صحیح حدیثوں سے ثبوت میں اور نیز ان حضرات سے ترکِ رفعِ یدین میں کوئی شک نہیں اور معاملہ آسان ہے۔

جب دونوں امر کا ثبوت ہے، تو صرف ایک کو ثابت کہنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟ رہا فقیہ ابو بکر رحمۃ اللہ کا یہ کہنا کہ خلفائے راشدین سے بھی رفعِ یدین ثابت ہے، تو اس کا جواب علامہ ابن الترکمانی رحمۃ اللہ نے ”الجوهر النقي“ میں دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ فقیہ ابو بکر رحمۃ اللہ کی یہ بات بھی صحیح نہیں؛ کیوں کہ خلفائے راشدین میں سے کسی سے بھی رفعِ یدین ثابت نہیں؛ بل کہ حضرت عُمر وحضرت علی رضی اللہ عنہما سے ترکِ رفع ثابت ہے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو کسی نے رفع یدین کرنے والوں میں شمار نہیں کیا ہے اور دوسرے صحابہ سے بھی ترکِ رفع ثابت ہے، اسی طرح تابعین میں بے شمار حضرات رفع یدین نہیں کرتے تھے، جن میں سے اسود، علقمہ، ابراہیم، خیثمہ، قیس بن ابی حازم، شعبی، ابواسحاق رحمہم اللہ وغیرہ ہیں اور ان اسانیدِ جیدہ سے مصنف ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ میں روایت کیا گیا ہے اور اسی طرح انھوں نے صحیح سند کے ساتھ اصحابِ ابن مسعود واصحابِ

(۱) السعاية: ۲/۲۱۳

علی رضی اللہ عنہما سے بھی رفعِ یدین نہ کرنا روایت کیا ہے اور یہ لوگ تیرے لیے کافی ہیں۔(۱)

## ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر بھول کا الزام اور جواب

فقیہ ابو بکر رحمہ اللہ نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر جو الزام لگایا ہے، اس کی دلیل میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے چند نسیان و بھول کا ذکر کیا ہے، کہ وہ جب ان مواقع پر بھول سکتے ہیں؛ تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رفعِ یدین کو بھی بھول گئے ہوں۔

اس کا جواب اوپر عرض کیا گیا ہے کہ محض احتمال سے یہ بات ثابت نہیں ہو جاتی اور اس طرح کا سہو و نسیان تو امام بخاری رحمہ اللہ نے خود ابن عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی بیان کیا ہے اور ہم اس کا جواب بھی اوپر دے آئے ہیں؛ چناں چہ حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے جو مروی ہے کہ انھوں نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز پڑھی، تو انھوں نے صرف افتتاح کے وقت رفعِ یدین کیا، اس کے بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ کہتے ہیں، کہ ہو سکتا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ رفعِ یدین کو بھول گئے ہوں۔ تو کیا اس کی وجہ سے ہمیں بھی یہ اجازت ہے کہ ہم کہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے نسیان ہو گیا اور انھوں نے رفعِ یدین کا منسوخ ہونا یاد نہ رکھا اور پرانا فعل ہی بیان کر دیا؛ کیوں کہ جب وہ بھی بھول کے شکار ہوئے، تو اس کی کوئی دلیل نہیں کہ یہاں بھول نہیں ہوئی ہے۔ اگر یہ بات نہیں اور ہرگز نہیں؛ تو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں کیا دلیل ہے، کہ وہ چند موقعوں پر بھول گئے، تو یہاں بھی بھول گئے؟

## پہلے نسیان کا جواب

اب ہم فقیہ ابو بکر رحمہ اللہ کے عائد کردہ الزامات میں سے ایک ایک ذکر کر کے ان کا جواب دینا چاہتے ہیں، جس سے ان شاء اللہ حقیقت حال کھل جائے گی۔

مؤلفِ ”حدیثِ نماز“ نے نقل کیا ہے:

”فقیہ موصوف نے بیان کیا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین (سورۂ فلق اور سورۂ ناس) کا قرآن میں سے ہونا بھول گئے۔“(۲)

---

(۱) الجوهر النقي علی سنن البیهقي: ۲/۱۱۶

(۲) حدیثِ نماز: ۱۵۰

راقم کہتا ہے کہ اس میں فقیہ موصوف نے اس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے، جس میں ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کو قرآن میں سے ہونے کا انکار کرتے تھے۔ (۱)

مگر یہاں ابن مسعود رضی اللہ عنہ نہیں بھولے؛ بل کہ دراصل خود ابوبکر بن اسحاق رحمہ اللہ سے بھول اور خطائے فاحش ہوئی ہے؛ کیوں کہ علما میں سے کسی نے اس کو نسیان پر حمل نہیں کیا؛ لہٰذا اس سے ان کے نسیان پر استدلال حیرت انگیز بات ہے؛ کیوں کہ علما نے یا تو ان روایات کو غیر صحیح کہا، یا اس میں کوئی تاویل کی ہے؛ چناں چہ اس روایت کو بعض محدثین نے موضوع قرار دیا ہے۔

علامہ ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ نے "المحلی" میں فرمایا:

"و كل ما روي عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ من أن المعوذتين و أم القرآن لم يكن في مصحفه فكذب موضوع لايصح"(۲)

ترجمہ: ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے جو روایت کیا گیا ہے کہ ان کے مصحف میں معوذتین اور ﴿سورۃ الفاتحۃ﴾ نہیں تھے، وہ من گھڑت جھوٹ ہے، جو صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح علامہ نووی رحمہ اللہ نے "المجموع" میں فرمایا:

" وما نقل عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ في الفاتحة والمعوذتين باطل ليس بصحيح "(۳)

ترجمہ: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے جو فاتحہ اور معوذتین کے بارے میں نقل کیا گیا ہے، وہ باطل ہے؛ صحیح نہیں ہے۔

اور جن حضرات نے اس روایت کو صحیح مانا ہے، انھوں نے اس میں تاویل کی ہے، چناں چہ بعض نے یہ کہا ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ سورتیں درجۂ تواتر کو نہیں پہنچی تھیں، اس لیے آپ نے ان کو قرآن میں نہیں شمار کیا، جیسا کہ علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے "روح المعانی" میں فرمایا ہے۔(۴)

---

(۱) ابن كثير: ۵۷۲/۴، فتح القدير للشوكاني: ۵۱۸/۵، فتح الباري: ۷۴۳/۸

(۲) المحلى: ۱۳/۱

(۳) المجموع: ۳۵۰/۳

(۴) تفسير روح المعاني: ۳۲۲/۱۵

اور بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مراد ان سورتوں کی قرآنیت کی نفی کرنا نہیں تھا؛ بل کہ ان سورتوں کو مصحف میں داخل کرنے پر نکیر کرنا مقصود تھا، کہ اس کو مصحف میں نہ لکھا جائے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ نے قاضی ابو بکر باقلانی رحمۃ اللہ سے یہ تاویل نقل کی ہے اور اس کو تاویلِ حسن قرار دیا ہے۔ (۱)

اور علامہ آلوسی رحمۃ اللہ نے اس تاویل کو بعید؛ بل کہ ''غیر صحیح'' جو کہا؛ یہ اس لیے کہ لفظِ ''لیستا من کتاب اللّٰہ'' کے ظاہر کے خلاف ہے، یہی اشکال حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ کو پیش آیا؛ مگر انھوں نے اس روایت میں ''کتاب اللّٰہ'' کے الفاظ کو بہ معنی مصحف لے کر تاویلِ مذکورہ کو صحیح اور حسن قرار دیا ہے۔

الغرض تمام علما اس روایت میں تاویل کرنے پر مجبور ہیں؛ مگر فقیہ ابو بکر رحمۃ اللہ نے اس کو نسیان پر محمول کردیا، جس کی کسی نے جرأت نہیں کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابو بکر بن اسحاق رحمۃ اللہ کا اس کو نسیان پر محمول کرنا ایک دعویٰ بے دلیل ہے۔

## دوسرا نسیان اور جواب

فقیہ موصوف نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا دوسرا نسیان یہ بیان کیا کہ وہ نماز میں تطبیق کا منسوخ ہونا بھول گئے، جس پر سارے مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ (تطبیق کے معنے رکوع میں گھٹنوں کے درمیان ہاتھوں کو رکھنے کے ہیں، یہ پہلے رکوع کا طریقہ تھا، بعد میں منسوخ ہوگیا۔)

مگر اس کو بھی نسیان پر محمول کرنا درست نہیں؛ کیوں کہ فعلِ تطبیق شروع دورِ اسلام میں مشروع تھا؛ پھر منسوخ ہوا، تو ممکن ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو اس کے منسوخ ہونے کی بات نہ پہنچی ہو؛ کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سب کے سامنے ہر بات نہیں بیان کیا کرتے تھے، یا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ تطبیق و ترکِ تطبیق میں اختیار کے قائل ہوں، کہ جو چاہے کر لے، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں مروی ہے کہ آپ نے فرمایا، کہ جب تم میں کوئی رکوع کرے، تو اگر چاہے اپنے ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھ لے، یا اگر چاہے تطبیق کرلے۔ (۲)

---

(۱) فتح الباري: ۸/۷۴۳

(۲) مصنف ابن أبي شيبة: ۱/۲۲۱، حافظ ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے، کذا في أماني الأحبار: ۳/۲۰۴

تو یہ کیوں ممکن نہیں ہے، کہ آپ بھی ایسا ہی خیال فرماتے ہوں اور اختیار کے قائل ہوں؟

اور یہ دونوں باتوں کا جائز رکھنا، اس بات کی صریح دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی فعل کو ترک کرنے سے اور دوسرے فعل کو اختیار کرنے سے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نسخ کے قائل نہ ہو جاتے تھے، جب تک کہ ان کے نزدیک رسول اللہ کی جانب سے کوئی امرِ زائد جو دال علی النسخ یا دال علی المرجوحیت نہ آجاتا اور نہ ظاہر ہو جاتا، تو اس سے ہماری تائید ہوتی ہے، کہ جب ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے رفعِ یدین میں صاف وصریح طریقے پر اور عزم و جزم کے ساتھ رفعِ یدین کا انکار کر دیا اور بیان کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صرف تکبیرِ اولیٰ میں رفعِ یدین کرتے تھے، پھر اس کو دوبارہ نہیں کرتے تھے، تو ضرور آپ کے پاس کوئی دلیل ہوگی اور آپ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نمازوں کا خوب مشاہدہ و معائنہ کیا ہوگا اور جانچ کر یہ حکم لگایا ہوگا، اس سے خود نسیان کی نفی ہوتی ہے؛ مگر افسوس کہ مذہبی تعصب سے اس کو نسیان پر حمل کر کے صحابہ کی ذواتِ قدسیہ پر حملہ کیا جاتا ہے۔

## تیسرا نسیان اور جواب

فقیہ موصوف نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تیسرا نسیان بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس بات کو بھول گئے کہ دو شخص امام کے ساتھ نماز پڑھیں، تو کیا کیفیت ہونی چاہیے، آیا امام کے بازو کھڑے ہوں یا پیچھے کھڑے ہوں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بھی حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے بھول جانے کی کوئی دلیل نہیں؛ بل کہ محض احتمال ہے اور احتمال سے کوئی بات ثابت نہیں ہوتی اور حقیقت یہ ہے کہ یہ ان کی بھول نہیں؛ بل کہ امام طحاوی و امام بیہقی رحمہما اللہ نے ابن سیرین رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے، کہ انھوں نے فرمایا کہ میں سمجھتا ہوں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایسا اس لیے کیا ہوگا کہ مسجد میں کوئی تنگی تھی یا کوئی اور عذر تھا، یہ نہیں کہ اس کو وہ سنت سمجھتے تھے۔ (۱)

## چوتھا نسیان اور جواب

فقیہ ابو بکر رحمہ اللہ نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا چوتھا نسیان یہ بیان کیا ہے کہ وہ اس کو

(۱) معاني الآثار: ۱/۲۱۵، السنن الکبری للبیهقي: ۳/۱۴۰

بھول گئے، جو بلا اختلافِ علما ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر میں فجر کی نماز وقت پر پڑھی۔(۱)

اس کا جواب یہ کہ حدیث میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے جو فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر میں صبح کی نماز وقت میں نہیں پڑھی، اس کا مطلب وہ نہیں جو فقیہ موصوف نے سمجھا ہے؛ بل کہ مطلب یہ ہے کہ روزانہ جو وقت پڑھنے کا تھا، اس میں نہیں پڑھا، روزانہ اسفار (تھوڑے اجالے) میں پڑھتے تھے اور اُس دن غلس (اندھیری) میں نماز پڑھی، جس سے بعض نے یہ سمجھا کہ ابھی طلوعِ فجر نہیں ہوا۔ اس کی دلیل "طحاوی" کی روایت ہے، جس میں ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حج کیا، جب مزدلفہ کی رات ہوئی اور فجر طلوع ہوئی، تو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے عبدالرحمٰن بن یزید رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اقامت کہو، حضرت عبدالرحمٰن بن یزید رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میں نے تو کبھی آپ کو اس وقت نماز پڑھتے نہیں دیکھا؟ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِس نماز (فجر) کو اِس جگہ اِس دن میں اِسی وقت پڑھتے تھے۔(۲)

اس میں صاف ہے کہ طلوعِ فجر کے بعد یہ بات چیت ہوئی تھی اور اس روایت میں آگے خود آپ نے اس کی تصریح کی ہے کہ دو نمازیں اپنے وقت سے ہٹ کر ہوتی تھیں:

ایک مغرب کہ لوگوں کے مزدلفہ سے آنے کے بعد ہوتی تھی۔ دوسرے فجر کی نماز، کہ فجر طلوع ہونے کے بعد پڑھی جاتی تھی۔

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "فتح الباری" میں اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں:

**" وأما إطلاقه على صلاة الصبح أنها تحول عن وقتها فليس معناه أنه أوقع الفجر قبل طلوعها و إنما أراد أنها وقعت قبل الوقت المعتاد فعلها في الحضر"(۳)**

ترجمہ: رہا ان (ابن مسعود رضی اللہ عنہ) کا نمازِ صبح پر یہ اطلاق کرنا کہ وہ اپنے وقت سے ہٹ گئی، تو اس کا معنی یہ نہیں کہ آپ نے فجر کی نماز طلوع فجر سے پہلے

(۱) حدیثِ نماز:۱۵۱

(۲) الطحاوي:۱/۱۸۸

(۳) فتح الباري: ۳/۵۲۵

پڑھ لی، ان کی مراد تو یہ ہے کہ نماز صبح اپنے اس معتاد وقت سے پہلے ہوئی، جس میں حضر میں نماز ہوتی تھی۔

اور امام قرطبی رحمہ اللہ نے "المفهم شرح مسلم" میں لکھا ہے:

**" قول ابن مسعود رضي الله عنه "أنه صلى الله عليه وسلم صلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها" لا يفهم من ذلك أنه يعني بذلك أنه أوقع صلاة الصبح قبل طلوع الفجر ، فإن ذلك باطل بالأدلة القاطعة ، وإنما يعني بذلك أنه صلى الله عليه وسلم أوقع الصبح يومئذ قبل الوقت الذي يوقعها فيه في غير ذلك اليوم "**(۱)

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن مسعود کے اس قول سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وقت سے پہلے نماز پڑھی، یہ مفہوم نہیں لیا جائے گا کہ آپ نے طلوعِ فجر سے پہلے نماز پڑھی؛ کیوں کہ یہ بات دلائلِ قاطعہ کی وجہ سے باطل ہے؛ بل کہ اس سے آپ کی مراد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز اس دن اس وقت سے پہلے پڑھی، جس میں کہ دوسرے دنوں میں نماز پڑھتے تھے۔

اسی طرح علامہ نووی رحمہ اللہ اُس کی شرح میں لکھتے ہیں:

**" فقوله: "قبل ميقاتها" : المراد قبل وقتها المعتاد ، لا قبل طلوع الفجر ؛ لأن ذلك ليس بجائز بإجماع المسلمين فتعين تأويله على ما ذكرته"**(۲)

ترجمہ: آپ کا قول کہ وقت سے پہلے نماز پڑھی، اس سے مراد معتاد وقت ہے، یہ نہیں کہ طلوعِ فجر سے پہلے پڑھی؛ کیوں کہ یہ بات بہ اجماعِ مسلمین جائز نہیں ہے؛ لہٰذا یہ تاویل جو میں نے ذکر کی متعین ہے۔

---

(۱) المفهم: ۳/۸۵

(۲) شرح مسلم: ۱/۲۱۷

ان کے علاوہ علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے ''فتح القدیر'' میں، عمر بن علی الاندلسی شافعی رحمہ اللہ نے ''تحفة المحتاج'' میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کی یہی تاویل بیان کی ہے۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ فقیہ ابو بکر رحمہ اللہ کا یہ الزام بھی محض بے ثبوت اور بے دلیل دعوی ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو یہاں بھول ہوگئی۔

## پانچواں نسیان اور جواب

فقیہ موصوف نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا پانچواں نسیان یہ لکھا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس کو بھول گئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ''عرفات'' میں کس طرح جمع فرمایا۔ (۲)

راقم کہتا ہے کہ اس اعتراض کا منشا یہ ہے کہ بخاری و مسلم وغیرہما میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:

**« مارأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة إلا لميقاتها إلا صلاتين : صلاة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها »** (۳)

ترجمہ: میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سوائے دو نمازوں کے بے وقت نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا، ایک مغرب اور عشا کی نماز ''مزدلفہ'' میں (ایک ہی وقت میں دونوں نمازیں پڑھیں) اور اس دن فجر کی نماز اپنے وقت سے پہلے پڑھی۔

فجر کے بارے میں گذشتہ صفحات میں معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مراد اس سے یہ ہے، کہ روزانہ جس وقت پر پڑھتے تھے، اس سے ذرا جلدی یوم النحر میں نماز پڑھی تھی، جس کی دلیل اوپر گزر چکی ہے۔ اب یہاں معترض کو یہ شبہ ہوا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے مغرب اور عشا

---

(۱) فتح القدیر: ۱/۲۲۶، تحفة المحتاج: ۲/۱۷۹

(۲) حدیثِ نماز: ۱۵۱

(۳) البخاري: ۱/۲۲۸، مسلم: ۱/۴۱۷

کی نماز کا جمع کرنا تو بیان کیا ہے؛ مگر اس کے ساتھ ظہر اور عصر کا جمع کرنا بیان نہیں کیا؛ لہٰذا یہ بھول گئے۔

مگر یہ اعتراض اور یہ الزام بھی صحیح نہیں ؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے بیان کیا ہو اور راوی نے اختصار کرتے ہوئے اس کو حذف کر دیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ خود حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کسی وجہ سے یاد ہوتے ہوئے بھی اس کا ذکر نہ کیا ہو؛ کیوں کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ تمام باتیں بہ یک وقت بیان کر دی جائیں، پھر یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں «صلا تین» سے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مراد ''عرفے'' کی صلاۃِ عصر اور ''مزدلفے'' کی صلوۃِ مغرب ہو؛ کیوں کہ یہی دو نمازیں اپنے وقت پر نہیں ادا کی گئی تھیں اور جو آگے فجر کا ذکر ہے، یہ الگ مستقل بات بیان کی ہے، جو ''صلاتین'' سے متعلق نہیں، اس صورت میں تو اس سے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا بھولنا نہیں ؛ بل کہ اس کو بیان کرنا ثابت ہوا اور مذکورہ بیان کا صحیح ہونا۔

''نسائی'' کی ایک اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے، جو ''کتاب المناسک'' میں ''باب الجمع بين الظهر والعصر بعرفة'' میں ہے، اس میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

«كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الصلاة لوقتها إلا بجمع وعرفات»

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو اپنے وقت میں ادا کرتے تھے، سوائے ''مزدلفہ'' اور ''عرفات'' کے۔(۱)

کیا اس کے بعد بھی کسی کو گنجائش ہے؟ کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس میں نسیان کا دعوی کرے؛ معلوم ہوا کہ بھول تو خود فقیہ موصوف کو ہوئی ہے۔

## چھٹا نسیان اور جواب

فقیہ موصوف نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے چھٹے نسیان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا، کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سجدے میں زمین پر ہاتھ رکھنا بھول گئے، جو بلا اختلافِ علما ہے۔(۲)

---

(۱) النسائي : ۲/۳۶

(۲) حدیثِ نماز:۱۵۱

میں کہتا ہوں کہ فقیہ موصوف کی مراد اس سے وہ روایت ہے، جس کو ابن ابی شیبہ نے اپنے ''مصنف'' میں اور امام شافعی رحمہ اللہ نے ''كتاب الأم'' میں روایت کیا ہے، کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

''هيئت عظام ابن آدم للسجود فاسجدوا حتى بالمرافق''(۱)

ترجمہ: بنی آدم کی ہڈیاں سجدے کے لیے بنائی گئی ہیں، پس تم سجدہ کرو، حتی کہ اپنی کہنیوں سے بھی۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سجدے میں کہنیاں بھی رکھنا چاہیے؛ حالاں کہ صحابہ وتابعین وائمہ میں سے کسی کے نزدیک سجدے میں کہنیاں رکھی نہیں جاتیں، اس سے فقیہ موصوف نے یہ سمجھا کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو اس میں بھی بھول لگ گئی؛ مگر ابوبکر بن اسحاق رحمہ اللہ کا اس سے نسیان پر استدلال درست نہیں؛ کیوں کہ اولاً حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس کے خلاف بھی مروی ہے؛ چناں چہ امام طبرانی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو ایک شخص نے دیکھا کہ انھوں نے سجدہ کیا، تو دونوں کہنیاں الگ الگ تھیں، حتی کہ ان کی بغلوں کی سفیدی نظر آنے لگی۔ (۲)

نیز طبرانی رحمہ اللہ نے ہی روایت کیا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے، تو ٹیک لگا کر سجدہ نہ کرے ...الخ۔ علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔ (۳)

نیز آپ سے مروی ہے کہ ہمیں سات اعضا پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے....الخ۔ اس روایت کی سند میں اسماعیل بن عمرو البجلی رحمہ اللہ ہیں، جن کی ابوحاتم اور دارقطنی رحمہما اللہ نے تضعیف کی ہے اور ابن حبان رحمہ اللہ نے ''کتاب الثقات'' میں ذکر کیا ہے اور ایک روایت میں وہ کہتے ہیں، کہ میں سات اعضا پر سجدہ کیا کرتا ہوں۔ اس میں ایک راوی نوح بن مریم

---

(۱) مصنف ابن أبي شيبة: ۲۳۲/۱، كتاب الأم للشافعي: ۱۸۶/۷، الجوهر النقي: ۱۱۷/۲

(۲) مجمع الزوائد: ۱۲۵/۲، ہیثمی نے کہا کہ اس میں ایک شخص مجہول ہے۔

(۳) مجمع الزوائد: ۱۲۷/۲

متروک ہے۔[1]

ان تمام روایات کا مجموعہ بتا رہا ہے، کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا عمل بھی وہی تھا، جو سب لوگوں کا ہے کہ کہنیاں سجدہ میں نہیں رکھتے؛ لہٰذا اگر وہ روایت، جس سے ابو بکر نے استدلال کیا ہے، صحیح ہو؛ تو ان کی ان مختلف روایات کے بارے میں کہا جائے گا، کہ یہ روایت رخصت پر محمول ہے کہ اگر کوئی کہنیاں سجدے میں زمین پر رکھ لے، تو جائز ہے اور دوسری روایات سنیت پر محمول ہیں اور وہی آپ کا عمل ہے۔

اور ہم نے جو کہا کہ یہ رخصت پر محمول ہے، تو یہ رخصت بھی بعض احادیث سے ثابت ہے، چناں چہ روایت آئی ہیں کہ صحابہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سجدے کی مشقت کا شکوہ کیا، جب وہ کشادہ ہو کر سجدہ کرتے تھے، تو آپ نے فرمایا کہ «استعینوا بالرکب» (گھٹنوں سے مدد لے لو) یعنی گھٹنوں پر ہاتھ ٹیک لو۔[2]

اور امام احمد اور حاکم رحمہما اللہ نے اس کی تخریج کے بعد ابن عجلان رحمہ اللہ کا قول اس حدیث کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ «استعینوا بالرکب» کا مطلب یہ ہے کہ جب سجدہ لمبا ہو، تو گھٹنوں پر کہنیاں رکھ لی جائیں۔ تو اگر اس رخصت پر عمل کرنے کے لیے زمین پر ہاتھ ٹیکنے کو فرمایا ہو، تو کیا ممکن نہیں؟ الغرض اس کو نسیان پر محمول کرنا بے دلیل بات ہے۔

## ساتواں نسیان اور جواب

فقیہ موصوف نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ساتواں نسیان یہ بیان کیا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ آیت کریمہ: ﴿ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ ﴾ (اللیل: ۳) کے بارے میں بھول گئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کس طرح پڑھا تھا۔[3]

راقم کہتا ہے کہ فقیہ موصوف کی مراد یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ مذکورہ آیتِ کریمہ کو اس

---

(۱) مجمع الزوائد: ۲/۱۲۴

(۲) أبو داود: ۱/۱۳۰، الترمذي: ۱/۶۴، الطحاوي: ۱/۱۶۶، مسند أحمد: ۲/۳۳۹، صحیح ابن حبان: ۵/۲۴۶، المستدرک: ۱/۳۵۲

(۳) حدیثِ نماز: ۱۵۱

طرح پڑھتے تھے: ﴿ وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثٰى ﴾ اور جمہور اس کو: ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثٰى ﴾ پڑھتے ہیں، اس سے فقیہ موصوف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس کو پڑھنے کا طریقہ بھول گئے، مگر فقیہ موصوف کا یہ قول بھی بالکل غلط ہے؛ کیوں کہ اس آیت میں ایک قرأت یہ بھی ہے، جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اختیار فرمائی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ نے حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ سے اس کی تصدیق نقل کی ہے؛ چناں چہ انھوں نے حضرت ابراہیم رحمۃ اللہ سے روایت کیا، کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آئے، تو آپ نے ان کو بلایا اور پوچھا کہ تم میں سے کون عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت پر قرآن پڑھتا ہے؟ ان حضرات نے عرض کیا کہ ہم سب کے سب پڑھتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ تم میں کون سب سے زیادہ حافظہ والا ہے؟ تو لوگوں نے حضرت علقمہ کی جانب اشارہ کیا، تو حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو ﴿والليل إذا يغشى﴾ کس طرح پڑھتے سنا ہے؟ حضرت علقمہ کہتے ہیں کہ میں نے اس طرح پڑھا: ﴿وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثٰى ﴾ تو اس پر حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ نے فرمایا: " أشهد أني سمعتُ النبيَّ صلی اللہ علیہ وسلم يقرأ هكذا ، وهؤلاء يريدونني على أن أقرأ: ﴿ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثٰى ﴾ والله لا أتابعهم. (میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح پڑھتے ہوئے سنا ہے اور یہ لوگ چاہتے ہیں کہ میں اس کو ﴿ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثٰى ﴾ پڑھوں؛ لیکن میں اللہ کی قسم ان کی اتباع نہیں کروں گا۔ )(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اس آیت میں ایک قرأت اس طرح بھی ہے اور اس میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ منفرد نہیں ہیں، ان کے ساتھ حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ بھی ہیں اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن چار آدمیوں سے سیکھو: عبداللہ بن مسعود، سالم مولیٰ ابوحذیفہ، ابی بن کعب اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم ۔ (۲)

اور "مسند احمد بن حنبل" میں متعدد طرق سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کو یہ بات خوش کرتی ہو، کہ وہ قرآن کو ایسا ہی پڑھے، جیسا کہ نازل ہوا ہے، تو وہ ابن

---

(۱) البخاري: ۱/۵۳۱، حديث/ ۴۶۶۰، مسلم: ۱/۴/۲۷۴ حدیث/ ۸۲۴

(۲) البخاري: ۱/ ۵۳۱

ام عبد (یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی کنیت ہے) کی قرأت پر قرأت کرے۔(۱)

بہ ہر حال یہ بھی ایک قرأت ہے اور اس کو سہو و نسیان کہنا خود ایک بڑا سہو اور صحابہ کی شان میں سوئے ادب کے مترادف ہے۔

## انتباہ

یہاں میں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' سے یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ کیا آپ نے فقیہ ابو بکر رحمہ اللہ کی اندھی تقلید نہیں کرلی ہے؟ اور پھر اس اندھی تقلید کی وجہ سے کیا آپ نے ایک صحابی پر الزام تراشی کا ارتکاب نہیں کیا ہے اور کیا آپ نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر اس الزام کی وجہ سے ''بخاری'' کی اس حدیث کو جھٹلایا نہیں ہے، جس میں ابو دردا رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح پڑھتے سنا ہے؟ اب فرمایئے کہ آپ تو فقیہ ابو بکر کی تقلید میں کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ نسیان اور بھول ہے، تو کیا اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی بھول گئے تھے؟ اور کیا حضرت ابو دردا رضی اللہ عنہ نے غلط بیانی کی تھی؟ میں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' سے گزارش کرتا ہوں کہ وہ ٹھنڈے دل سے اس پر غور کریں۔

یہاں تک الحمد للہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ پر لگائے گئے سہو و نسیان کے بے بنیاد الزامات کے مفصل جوابات ہم نے دے دیے اور یہ ثابت ہوگیا، کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس سلسلے میں کوئی سہو نہیں ہوا ہے۔ اور جب فقیہ ابو بکر رحمہ اللہ کے پیش کردہ ان مسائل و امور میں آپ سے سہو و نسیان نہیں ہوا، تو پھر اس سے یہ بھی آشکارا ہوگیا کہ فقیہ موصوف کا یہ کہنا بھی باطل و بے بنیاد ہے کہ آپ سے رفعِ یدین میں بھول ہوگئی۔

پس رفع یدین نہ کرنے کے بارے میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت صحیح ہے اور ہر طرح محفوظ ہے۔

## مؤلف کا امام محمد رحمہ اللہ پر الزام

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اپنی عادت کے مطابق یہاں ایک گل یہ کھلایا ہے کہ امام محمد

(۱) ابن ماجہ:۱/۱۳۸، صحیح ابن خزیمۃ:۲/۱۸۶، صحیح ابن حبان:۱۵/۵۴۲، المستدرک: ۲/۲۴۷

رحمہ اللہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے لکھا، کہ اسی طرح امام اعظم رحمہ اللہ کے شاگرد امام محمد رحمہ اللہ نے بھی ایسے ہی تین مسائل میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی بھول ثابت کی اور کہا ہے کہ ہم ان کی یہ تین باتیں نہیں لیتے۔(۱)

میں کہتا ہوں کہ یہ امام محمد رحمہ اللہ پر مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا الزام محض اور جھوٹ ہے، امام محمد رحمہ اللہ نے کہیں بھی ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا سہو ونسیان ثابت نہیں کیا ہے، اگر مؤلف کو کچھ بھی اللہ کا ڈر اور خوف ہے، تو وہ ان کی ''کتاب الآثار'' سے اس کو دکھا دیں۔ میں کہتا ہوں کہ ان شاء اللہ العزیز قیامت تک وہ نہیں دکھا سکتے۔

بات یہ ہے کہ ''کتاب الآثار'' میں امام محمد رحمہ اللہ نے اولاً حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے بیان کردہ تین مسائل اپنی سند کے ساتھ بیان کیے ہیں:

(۱) یہ کہ دو مقتدی ہوں، تو ایک کا امام کے داہنے جانب اور دوسرے کا بائیں جانب کھڑا ہونا۔

(۲) یہ کہ رکوع میں تطبیق کرنا

(۳) یہ کہ گھر میں نماز پڑھنے کی صورت میں اذان واقامت کے بغیر نماز پڑھنا۔

امام محمد رحمہ اللہ ان کو ذکر کر کے یہ فرماتے ہیں:

''قال محمد : و لسنا نأخذ بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ في الثالثة ''(۲)

ترجمہ: محمد کہتا ہے کہ ہم ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ان تین مسئلوں میں نہیں لیتے۔

ہر کوئی اس عبارت پر نظر ڈالنے کے بعد فیصلہ کر سکتا ہے، کہ امام محمد رحمہ اللہ نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر بھول کا الزام لگایا ہے یا ان کے بیان کردہ مسئلوں سے اختلاف کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ ایک علمی اختلاف ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے پاس اس اختلاف کے دلائل ہیں؛ چناں چہ اس کے بعد یہیں پر امام محمد نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے اس کے خلاف دلیل دی ہے۔

اب بتایئے کہ مؤلف ''حدیث نماز'' نے جو حوالہ امام محمد رحمہ اللہ کا دیا ہے، یہ کیا امام محمد رحمہ اللہ پر الزام اور لوگوں کے حق میں صریح دھوکہ نہیں؟

---

(۱) حدیث نماز:۱۵۱

(۲) کتاب الآثار:۱۹

# ترکِ رفعِ یدین کی دوسری دلیل

اس کے بعد ہم ترکِ رفعِ یدین کے دلائل کی طرف آتے ہیں، رفعِ یدین نہ کرنے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں:

«خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم فَقَالَ: مَالِيَ أَرَاكُمْ رَافِعِيْ أَيْدِيْكُمْ كَأَنَّهَا أَذْنَابُ خَيْلٍ شُمُسٍ، اُسْكُنُوْا فِي الصَّلَاةِ» (۱)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم پر نکل آئے اور فرمایا کہ مجھے کیا ہوا کہ میں تم کو رفعِ یدین کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں، گویا کہ وہ حرکت کرنے والے گھوڑوں کی دمیں ہیں، نماز میں سکون اختیار کرو۔

اس حدیث کی بعض روایات میں ہے کہ یہ واقعہ اس وقت پیش آیا، کہ صحابہ نماز پڑھ رہے تھے اور انھوں نے اس میں رفعِ یدین کیا تھا، اس پر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا، کہ یہ بدکنے والے گھوڑوں کی دموں کی طرح کیا ہاتھ اٹھاتے ہو؟ اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفعِ یدین کو پسند نہیں کیا، یہی علمائے احناف کا مسلک ہے۔

اس پر امام بخاری رحمہ اللہ نے اعتراض کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ نکیر رکوع کے وقت کے رفعِ یدین کے بارے میں نہیں ہے؛ بل کہ سلام کے وقت ہاتھ اٹھانے پر نکیر ہے؛ کیوں کہ امام مسلم رحمہ اللہ وغیرہ نے حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، کہ ہم جب اللہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھتے تھے،تو ہم سلام کے وقت ہاتھوں سے دونوں طرف اشارہ کرتے تھے، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا:

«تُوْمِئُوْنَ أَيْدِيَكُمْ كَأَنَّهَا أَذْنَابُ خَيْلٍ شُمُسٍ» (۲)

ترجمہ: تم اپنے ہاتھوں سے اس طرح اشارہ کر رہے ہو، کہ وہ گویا بدکنے والے گھوڑوں کی دُمیں ہیں۔

---

(۱) مسلم:۱/۱۸۱، أبو داود:۱/۱۴۳، أحمد:۵/۱۰۱، صحيح ابن حبان:۵/۱۹۷، مسند أبي داود الطيالسي:۱/۱۰۶، المعجم الكبير للطبراني:۲/۲۰۲، مسند أبي يعلى:۱۳/۳۸۷، مصنف ابن أبي شيبة:۲/۲۳۱، سنن البيهقي:۲/۳۹۸، معاني الآثار:۱/۲۹۸

(۲) مسلم:۱/۱۸۱، حديث/۴۳۱، أبو داود: ۱/۱۴۳، حديث/۹۹۸، النسائي:۱/۱۳۳حديث/۱۳۲۶ وغیرہ

امام بخاری رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ اس حدیث سے سلام کے وقت اشارے کو منع کیا گیا ہے، نہ کہ رفعِ یدین کو؛ مگر حضرت الامام کی یہ بات صحیح نہیں ؛ کیوں کہ حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے دونوں طرح کی حدیث آئی ہے، ایک میں سلام کے وقت ہاتھ اٹھانے پر نکیر ہے، تو دوسری میں اس رفعِ یدین پر نکیر وارد ہوئی ہے؛ لہٰذا ایک کو دوسری پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ۔اور مذکورہ جملوں سے معروف ''رفع یدین'' مراد ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے «اسکنوا في الصلاۃ» (نماز میں سکون اختیار کرو) فرمایا ہے اور ''نماز میں سکون'' والی بات اسی وقت ہوگی، جب کہ نماز کے اندر ہونے والے کام سے متعلق یہ بات کہی جائے اور ظاہر ہے کہ نماز کے اندر تو رکوع یا سجدے کا رفعِ یدین ہوتا ہے اور سلام کے وقت ہاتھ اٹھانا، تو نماز کے آخر میں ہوتا ہے، اس کو ''نماز میں'' نہیں کہہ سکتے ۔ (۱)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رفعِ یدین پر نکیر کی ہے اور یہ ''مسلم'' وغیرہ کی صحیح حدیث میں آیا ہے؛ لہٰذا ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔

## ترکِ رفعِ یدین کی تیسری دلیل

ترکِ رفعِ یدین کی تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

« كَانَ النَّبِيُّ صلی اللہ علیہ وسلم إِذَا كَبَّرَ لافْتِتَاحِ الصَّلٰوةِ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتّٰى يَكُوْنَ إِبْهَامَاهُ قَرِيْباً مِنْ شَحْمَتَيْ أُذُنَيْهِ ثُم لَا يَعُوْدُ. » (۲)

ترجمہ : نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرنے کے لیے تکبیر کہتے تو رفعِ یدین کرتے؛ یہاں تک کہ آپ کے انگوٹھے کانوں کی لو کے قریب ہو جاتے، پھر دوبارہ (رفعِ یدین) نہیں کرتے تھے۔

یہ روایت بھی احناف کی حجت اور دلیل ہے کہ رفعِ یدین صرف ایک بار تکبیر اولیٰ کے وقت ہے، اس کے بعد نہیں ہے۔

---

(۱) دیکھو! نصب الرایۃ : ۳۹۳/۱

(۲) أبو داود: ۱۰۹/۱، مسند أبي یعلی: ۲۴۸/۳، الطحاوي: ۲۲۴/۱، مسند الحمیدي: ۳۱۶/۲

اس روایت پر امام ابوداود رحمۃ اللہ وغیرہ نے نقد کیا ہے، جس کا حاصل تین باتیں ہیں:

ایک یہ ہے کہ حضرت سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ اس حدیث میں یزید بن ابی زیاد رحمۃ اللہ مکے میں « ثُم لَایَعُوْدُ» کا اضافہ نہیں بیان کرتے تھے، پھر جب میں کوفہ گیا، تو انھوں نے « ثُم لَایَعُوْدُ» کا اضافہ کر دیا، مجھے معلوم نہیں کہ کوفہ والوں نے ان کو اس لفظ کی تلقین کی ہے یا کچھ اور ہوا۔ (۱)

اور دوسرا اعتراض امام ابو داود رحمۃ اللہ نے یہ کہا ہے کہ اس روایتِ براء میں «ثُم لَا یَعُوْدُ» کا اضافہ یزید بن ابی زیاد رحمۃ اللہ کے شاگردوں میں سے کوئی روایت نہیں کرتا؛ لہٰذا شریک اس میں متفرد ہیں۔

تیسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کے راوی ابن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ ضعیف ہیں۔

راقم کہتا ہے کہ یہ سارے نقد محلِ نظر ہیں؛ اس لیے علما نے ان کے جوابات دیے ہیں:

پہلے نقد کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ « ثُم لَایَعُوْدُ» کی زیادتی صرف یزید نے نہیں کی؛ بل کہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ سے اس زیادتی کو روایت کرنے میں حکم بن عتیبہ اور عیسیٰ بن عبدالرحمٰن رحمہما اللہ نے یزید کی متابعت کی ہے، جیسا کہ ابوداود وطحاوی نے روایت کیا ہے۔ (۲)

جب عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ سے اس زیادتی کو یزید، حکم اور عیسیٰ رحمہم اللہ تین شخص روایت کرتے ہیں، تو پھر اس کو تفرد قرار دینا اور تلقین ٹھہرانا کیا صحیح ہو سکتا ہے؟ پھر یزید بن ابی زیاد رحمۃ اللہ ''مسلم'' اور ''سننِ اربعہ'' کے راویوں میں سے ہیں اور ''بخاری'' نے ان سے تعلیقاً روایت کیا ہے اور ان کے بارے میں اگرچہ آخری عمر میں حافظے کے خراب ہو جانے کی وجہ سے کلام کیا گیا ہے؛ مگر یعقوب بن سفیان رحمۃ اللہ نے کہا کہ اس کے باوجود وہ عدالت وثقاہت پر ہیں، اگرچہ حکم اور منصور جیسے اعلیٰ درجے کے ثقہ نہ ہوں اور ابن شاہین رحمۃ اللہ نے کہا کہ احمد بن صالح رحمۃ اللہ نے کہا کہ یزید ابن ابی زیاد رحمۃ اللہ ثقہ ہیں اور مجھے ان لوگوں کی بات پسند

(۱) سنن أبي داود: ۱/۱۰۹، مسند الشافعي: ۱/۱۷۶، سنن البیهقي: ۲/۱۱۱

(۲) أبو داود: ۱/۱۰۹، الطحاوي: ۱۶۲

نہیں، جو ان کے بارے میں کلام کرتے ہیں۔ (۱)

الغرض جب ثقہ راوی زیادتی بیان کرے، تو وہ مقبول ہوتی ہے اور اگر ان کے آخری عمر میں تغیر کی وجہ سے اس کو قبول نہ کیا جائے، تو بھی اصول یہ ہے کہ اگر ایسے راوی کی متابعت پائی جائے، تو وہ زیادتی مقبول ہوتی ہے؛ لہٰذا اس اصول پر ان کی یہ زیادتی مقبول ہونا چاہیے۔

**نوٹ:** ابوداؤد میں یہاں "عن عیسی عن الحکم" واقع ہوا ہے، یہ ناسخین کی غلطی ہے اور صحیح "عن عیسی و عن الحکم" ہے یعنی "عن الحکم" سے پہلے واؤ ہونا چاہیے، جیسا کہ بیہقی اور ابن ابی شیبہ رحمہما اللہ کے "مصنف" وغیرہ میں واقع ہے، نیز "طحاوی" میں بھی واؤ کے ساتھ ہے۔

دوسرے نقد کا جواب یہ ہے کہ شریک اس زیادتی کے بیان کرنے میں متفرد نہیں ہیں؛ کیوں کہ یزید بن ابی زیاد رحمۃ اللہ سے روایت کرنے والوں میں سے دارقطنی کے پاس اسمٰعیل بن زکریا اور محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ اور ابن عدی رحمہم اللہ کے پاس کتاب: "کامل" میں ہشیم اور ایک جماعت اور بیہقی کے پاس "خلافیات" میں اسرائیل بن یونس اور طبرانی کے پاس "معجم اوسط" میں حمزہ الزیات اس زیادتی کو روایت کرتے ہیں، تو شریک کے ساتھ پانچ سے زائد افراد شریک ہیں، پھر تفرد کا دعوی کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟ (۲)

اور تیسرے نقد کا جواب یہ ہے کہ امام ابوداود رحمۃ اللہ نے محمد بن عبدالرحمٰن رحمۃ اللہ کی حدیث کو جو غیر صحیح قرار دیا ہے، اس کی اولاً تو کوئی وجہ بیان نہیں فرمائی، دوسرے اس کو غیر صحیح کہنا غالباً اس لیے ہے کہ اس کی سند میں محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ راوی متکلم فیہ ہے؛ مگر یہاں اولاً تو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ یہ راوی محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ اس حدیث کے تمام طرق میں نہیں ہے اور خود ابوداود رحمۃ اللہ میں بھی صرف ایک طریق میں ہے؛ لہٰذا اگر اس راوی کے ضعف کی طرف نظر کی جائے، تو صرف اس ایک طریق کو ضعیف کہا جاسکتا ہے؛ لیکن ایک طریق کے ضعف کی وجہ سے تمام طرق ضعیف نہیں ہو جاتے، دوسرے یہ کہ محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ

(۱) تهذيب التهذيب: ۱۱/ ۲۸۸

(۲) قلائد الأزهار: ۱/ ۳۲۷

کے بارے میں حافظ رحمہ اللہ نے "تہذیب" میں لکھا کہ ابو حاتم رحمہ اللہ نے احمد بن یونس رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ زائدہ نے محمد بن عبدالرحمٰن رحمہ اللہ کا تذکرہ کیا اور کہا کہ: "أفقه أهل الدنیا" اور عجلی نے کہا: فقیہ، صاحبِ سنت اور جائز الحدیث ہیں اور عالم بالقرآن ہیں اور ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا کہ ان کا محل صدق ہے، سیٔ الحفظ تھے، قضا میں مشغول ہوئے، تو حفظ خراب ہوگیا؛ مگر کذب سے متہم نہیں ہوئے، ان پر کثرتِ خطا کی وجہ سے نکیر کی جاتی ہے، ان کی حدیث لی جاتی ہے؛ مگر احتجاج نہیں کیا جاتا......اور آگے فرمایا کہ یعقوب بن سفیان رحمہ اللہ نے کہا کہ ثقہ، عدل ہیں، ان کی حدیث میں کچھ کلام ہے، امین الحدیث ہیں۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ محمد بن عبدالرحمٰن رحمہ اللہ میں اگر چہ کلام ہوا ہے؛ تاہم بعض نے ان کی تعدیل و توثیق بھی کی ہے اور یہ متروک نہیں ہیں؛ لہٰذا ان کی حدیث اگر چہ صحیح یا حسن سے متصف نہ ہو؛ تاہم تائید و تقویت کے لیے ضرور کام آسکتی ہے؛ لہٰذا یہ حدیثِ ابن مسعود کی معاضد و مؤید بننے کی ضرور صلاحیت رکھتی ہے اور اگر مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے ان کی حدیث کو حسن کہا جائے، تو کچھ بعید نہیں۔

اس تفصیلی بحث سے معلوم ہوگیا، کہ اس حدیث پر جو کلام کیا گیا ہے، اس میں کوئی جان نہیں ہے اور تمام اعتراضات کا جواب موجود ہے؛ لہٰذا یہ حدیث کم از کم حسن ضرور ہے۔

اسی لیے علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

" فالحق أن الحديث حسن صالح للاحتجاج به "

ترجمہ: حق یہ ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اس سے احتجاج کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ (۲)

## ایک حدیثی اہم فائدہ

یہاں بہ طورِ فائدہ یہ بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ اس حدیثِ براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے متعدد طرق ہیں، حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے دو حضرات ہیں: ایک عبد

---

(۱) تهذيب التهذيب :۹/۲۶۹

(۲) إعلاء السنن:۳/۶۹

الرحمٰن بن ابی لیلیٰ، جیسا کہ گزرا اور دوسرے عدی بن ثابت ﷺ، جیسا کہ دار قطنی نے ''سنن'' میں روایت کیا ہے۔ اور عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کرنے والے تین شخص ہیں: یزید بن ابی زیاد، حکم بن عتبہ اور عیسیٰ بن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ رحمہم اللہ، جیسا کہ ''ابوداود''، ''طحاوی''، ''ابن ابی شیبہ'' وغیرہ میں ہے اور یزید سے روایت کرنے والے طحاوی کے پاس سفیان، دار قطنی کے پاس اسمٰعیل ابن زکریا اور ابوداؤد رحمہم اللہ کے پاس شریک ہیں اور ابن عدی رحمہ اللہ کے پاس ہشیم اور شریک اور ایک جماعت ہے اور بیہقی کے پاس اسرائیل بن یونس رحمہ اللہ ہے اور طبرانی کے پاس حمزہ الزیات (کما مر سابقاً) اور حکم اور عیسیٰ سے روایت کرنے والے محمد بن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ ہیں اور ان سے حضرت وکیع اور خالد بن عبد اللہ الواسطی رضی اللہ عنہم روایت کرتے ہیں، جیسا کہ ''طحاوی''، ''ابوداود'' اور ''ابن ابی شیبہ'' میں ہے۔ اور عدی بن ثابت ﷺ سے روایت کرنے والے بھی یزید بن ابی زیاد رحمہ اللہ ہیں: یہ تمام روایات ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں، کوئی کسی کے ساتھ شریک ہے، کوئی کسی کے ساتھ؛ لہٰذا یہ روایت صالح اور قابلِ احتجاج ہے۔ اس کا انکار کرنا محض مکابرہ اور تعصب ہے۔

اور مؤلف نے جو حضرت اسماعیل صاحب شہید رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ اس روایت کو امام بخاری، المدینی اور امام احمد نے ضعیف اور مردود کہا ہے، تو کون انکار کر رہا ہے کہ ان حضرات نے ایسا کہا ہے، سوال تو اس بات کے مطابق واقع اور غیر واقع ہونے میں ہے۔ ہم نے ابھی تفصیل سے بتا دیا ہے کہ اس حدیث کا کیا درجہ ہے؟ مگر تعجب ہے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' پر کہ کس طرح جگہ جگہ اندھی تقلید کرتے جا رہے ہیں؟!

## ترکِ رفعِ یدین کی چوتھی دلیل

ترکِ رفعِ یدین کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

«رَأَیْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم : إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ رَفَعَ یَدَیْهِ حَذْوَ مَنْکِبَیْهِ ، وَإِذَا أَرَادَ أَنْ یَرْکَعَ ، وَ بَعْدَ مَا یَرْفَعُ رَأْسَهُ مِنَ

الرُّکُوْعِ فَلَا یَرْفَعُ ، وَلَا بَیْنَ السَّجْدَتَیْنِ» (۱)

ترجمہ : میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ نماز شروع کرتے؛ تو رفعِ یدین کرتے اور جب رکوع کا ارادہ کرتے اور رکوع کے بعد سر اٹھاتے، تو رفعِ یدین نہ کرتے اور نہ سجدوں کے درمیان میں کرتے۔

یہ حدیث امام بخاری رحمہ اللہ کے استاذ: امام حمیدی رحمہ اللہ نے، جن سے امام بخاری رحمہ اللہ نے خود استفادہ کیا ہے اور اپنی ''صحیح'' میں بھی ان سے بہت سی روایات کی تخریج کی ہے، انھوں نے اپنے ''مسند'' میں روایت کی ہے، اسی طرح امام ابوعوانہ نے بھی اس کو اپنی ''صحیح'' میں روایت کیا ہے۔

اس کی سند اعلیٰ درجے کی صحیح ہے، امام حمیدی رحمہ اللہ نے اس کو امام زہری رحمہ اللہ سے اور انھوں نے حضرت سالم بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور اسی سند سے امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی رفعِ یدین کی حدیث ان ہی عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ اور یہ سند ''زہری عن سالم عن عبداللہ'' اعلیٰ درجے کی سند مانی جاتی ہے، حتی کہ بعض محدثین نے اس کو اصح الاسانید قرار دیا ہے؛ چناں چہ اسحاق بن ابراہیم رحمہ اللہ کی یہی رائے ہے اور امام احمد رحمہ اللہ نے بھی یہی کہا ہے۔ (۲)

اس اعلیٰ درجے کی سند سے وارد حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث بتا رہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف افتتاحِ نماز کے موقع پر رفعِ یدین کرتے تھے، رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت اور سجدوں کے اندر رفعِ یدین نہیں کرتے تھے، یہ بعینہ وہی بات ہے، جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اور بعض دیگر صحابہ سے روایت کی گئی ہے اور خود حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل بھی اسی کے موافق ہے، جیسا کہ تفصیلاً اوپر گزرا ہے۔ یہ حدیث صاف وصریح طور پر مسلکِ احناف کی ترجمانی کرتی ہے۔

---

(۱) مسند الحمیدي: ۲/۲۷۷، صحیح أبي عوانة :۱/۴۲۳

(۲) معرفة علوم الحدیث:۱/۹۹، الکفایة فی علم الروایة:۱/۳۹۷، توجیه النظر:۱/۴۲۱، توضیح الأفکار:۱/۳۱

اب رہا یہ کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے امام بخاری و مسلم رحمہما اللہ وغیرہما نے اسی سند کے ساتھ اس کے خلاف یہ نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت بھی رفعِ یدین کرتے تھے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب دونوں قسم کی روایات صحیح سند کے ساتھ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت ہیں، تو ان میں تطبیق دینا لازم ہے اور علمائے حنفیہ نے اس کی تطبیق میں فرمایا ہے، کہ بخاری کی روایت میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی وقت کا عمل بتایا ہے اور یہ سب کے نزدیک مسلم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفعِ یدین کیا ہے؛ لہٰذا اسی کو اُنھوں نے بیان کیا؛ مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ رفعِ یدین کرتے تھے، اس کا کوئی ثبوت نہیں اور نہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ اس کو بیان کرنا چاہتے ہیں اور اس دوسری حدیث میں انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد کا عمل بیان کیا ہے کہ آپ صرف افتتاح کے وقت رفعِ یدین کرتے تھے اور رکوع وسجدے میں نہیں کرتے تھے۔ اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل بھی اسی کے موافق ہونے سے اس حدیث کو مزید تقویت مل جاتی ہے۔

## ترکِ رفعِ یدین کی پانچویں دلیل

ترکِ رفعِ یدین کی پانچویں دلیل یہ ہے کہ حضرت علقمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

« صَلَّيْتُ خَلْفَ النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم وَ أَبِي بَكْرٍ وَ عُمَرَ فَلَمْ يَرْفَعُوْا أَيْدِيَهُمْ إِلَّا عِنْدَ افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ. »(۱)

ترجمہ: میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے پیچھے نماز پڑھی، انھوں نے سوائے افتتاحِ نماز کے کسی جگہ رفعِ یدین نہیں کیا۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے "اعلاء السنن" میں ابن الترکمانی رحمہ اللہ کے حوالے سے

---

(۱) سنن الدار قطني:۲۹۵، السنن الكبرى للبيهقي:۲/۱۱۳

اس حدیث کی سند کا جید ہونا نقل کیا ہے۔(۱)

اس حدیث میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر وحضرت عمر رضی اللہ عنہما تینوں حضرات کا عمل یہی بتایا ہے کہ صرف افتتاحِ نماز کے وقت رفعِ یدین کرتے تھے۔

اس حدیث پر امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اعتراض کیا ہے، جس کا حاصل دو باتیں ہیں:

ایک تو یہ کہ اس کے راوی محمد بن جابر رحمہ اللہ اس کو مرفوعاً بیان کرنے میں متفرد ہیں اور وہ ضعیف ہیں، لہٰذا ان کے تفرد کو قبول نہیں کیا جائے گا اور دوسرا یہ کہ اس حدیث کو حماد بن ابی سلیمان رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسروں نے ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے موقوفاً حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے عمل سے روایت کیا ہے، نہ کہ مرفوع اور یہی صواب ہے۔(۲)

مگر امام دارقطنی رحمہ اللہ کا یہ اعتراض صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ محمد بن جابر رحمہ اللہ کے بارے میں علمائے حدیث کا اختلاف ہے، بہت سے حضرات نے ان کو اگرچہ ضعیف قرار دیا ہے؛ مگر ان میں زیادہ سے زیادہ جو بات قابلِ گرفت سمجھی گئی ہے، وہ ان کا آخری عمر میں سوئے حافظہ کا شکار ہو جانا ہے؛ لہٰذا یہ مطلقاً ضعیف نہیں ہے؛ اسی لیے ان سے بڑے بڑے ائمۂ حدیث نے روایت کی ہے، ابن عدی نے ذکر کیا کہ محمد بن جابر رحمہ اللہ کو اسحاق بن ابی اسرائیل رحمہ اللہ نے بہت سے ان شیوخ پر فضیلت دی ہے، جو محمد بن جابر رحمہ اللہ سے زیادہ اوثق وافضل تھے اور کبارِ محدثین: مثل ایوب، ابن عون، ہشام، سفیان بن عیینہ، سفیان ثوری اور شعبہ رحمہم اللہ وغیرہم نے محمد بن جابر رحمہ اللہ سے روایت کی ہے، اگر یہ اس مرتبے کے نہ ہوتے، تو یہ حضراتِ کبارِ محدثین ان سے کیوں روایت کرتے اور فلاس نے کہا کہ یہ صدوق ہیں اور ان کو ابن حبان نے ''ثقات'' میں ذکر کیا ہے اور ابو الولید طیالسی رحمہ اللہ نے کہا کہ ہم محمد بن جابر رحمہ اللہ سے روایت نہ کر کے ان پر بڑا ظلم کرتے ہیں۔ امام ذہلی رحمہ اللہ نے کہا کہ ان میں کوئی خرابی نہیں۔(۳)

---

(۱) إعلاء السنن: ۳/۵۳

(۲) سنن الدار قطني: ۲۹۵

(۳) تهذيب الكمال: ۲۴/۵۶۷-۵۶۸، تهذيب التهذيب: ۹/۷۷-۷۸، الجوهر النقي: ۲/۱۱۴

ان اقوال کے پیشِ نظر غور کیجیے کہ ان سے روایت کرنے والوں میں امام شعبہ رحمۃ اللہ بھی ہیں اور یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ امام شعبہ رحمۃ اللہ صرف اسی سے روایت کرتے تھے، جو ثقہ ہو، دوسرے متعدد حضرات نے ان کی ثقاہت و عدالت کی تصریح کی ہے اور تیسرے امام ابو الولید رحمۃ اللہ نے کہہ دیا، کہ ان سے روایت نہ کرنا ظلم ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن جابر رحمۃ اللہ کو مطلقاً ضعیف قرار دینا صحیح نہیں ہے؛ لہٰذا کم از کم یہ حسن الحدیث ہیں۔

رہا یہ اعتراض کہ اس حدیث کو صرف حماد نے مرفوعاً روایت کیا ہے اور دوسرے لوگ ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ سے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا عمل بیان کرتے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن ابی سلیمان رحمۃ اللہ ثقہ ہیں اور جب وصل وارسال میں یا وقف و رفع میں تعارض ہوتا ہے، تو اکثر محدثین کے نزدیک وصل اور رفع کو صحت کا حکم دیا جاتا ہے؛ کیوں کہ یہ زیادتی ہے اور زیادتی ثقہ مقبول ہے۔ (۱)

پس یہ روایت ضعیف نہیں؛ بل کہ قابلِ اعتبار روایت ہے اور درجۂ حسن سے کم نہیں ہے۔ اور یہاں ہمیں صرف تائید وتقویت ہی کے لیے اس روایت کو پیش کرنا مقصود بھی ہے اور تائید وتقویت کے لیے ضعیف بھی کھپ سکتی ہے، تو حسن تو بہ درجۂ اولیٰ کھپ سکتی ہے۔

اس کے بعد یہ بھی سنتے چلیے کہ صاحبِ ''حدیثِ نماز'' نے اس روایت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے '' التلخيص الحبير '' کے حوالے سے لکھا کہ حضرت ابوبکر اور عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے متعلق دار قطنی کی روایت بیان کی جاتی ہے، اس کو امام دار قطنی رحمۃ اللہ نے مردود کہا اور ابن الجوزی رحمۃ اللہ نے موضوعات میں شمار کیا ہے۔ (۲)

راقم کہتا ہے کہ کیا مؤلف کو یہ خبر نہیں کہ ابن الجوزی کو متشددین میں سے شمار کیا گیا ہے اور انھوں نے بعض صحیح احادیث کو بھی موضوعات میں داخل کیا ہے اور کتنی روایات ہیں، جو ترمذی میں، ابو داؤد میں، ابن ماجہ میں موجود ہیں؛ مگر ابن الجوزی رحمۃ اللہ نے ان کو موضوعات میں داخل کیا ہے، تو کیا مؤلف ان سب کتابوں کی احادیث کو ابن الجوزی رحمۃ اللہ کی وجہ سے موضوع

---

(۱) الجوهر النقي :۱/۱۳۸

(۲) حدیث نماز:۱۵۲

کہہ دیں گے؟ رہا امام دار قطنی رحمہ اللہ کا اس کو مردود کہنا، تو اس کا جواب ہم تفصیل کے ساتھ محدثین کے اصول پر دے چکے ہیں، جس سے ہر قاری کتاب کو یہ اندازہ بہ خوبی ہو جائے گا، کہ محقق کون ہے اور مقلدِ محض کون؟

## حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل

اس کے بعد ہم بعض صحابہ کا عمل بھی بہ طور دلیل پیش کریں گے؛ کیوں کہ صحابہ کا قول و عمل بھی حجت ہے: امام طحاوی و امام ابو بکر بن ابی شیبہ رحمہما اللہ نے اپنی اپنی سند سے حضرت اسود سے روایت کیا کہ انھوں نے کہا:

**" رأيت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود "(۱)**

ترجمہ: میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انھوں نے اول تکبیر میں ہاتھ اٹھائے، پھر دوبارہ نہیں کیا۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ روایت صحیح ہے، ابن حجر رحمہ اللہ نے "الدراية" میں کہا کہ اس کے راوی ثقہ ہیں اور ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے "الجوهر النقي" میں ابن ابی شیبہ کی سند کو صحیح علی شرط مسلم کہا ہے۔ اسی طرح علامہ نیموی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ اثر صحیح ہے۔ (۲)

ہاں یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ حاکم رحمہ اللہ نے طاؤس کی روایت سے اس کا معارضہ کیا ہے، جس میں وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ رفعِ یدین کرتے تھے؛ مگر بات یہ ہے کہ اس روایت میں دراصل ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے، عمر نہیں اور اس روایت میں عمر کا ذکر سہواً ہوا ہے۔

چناں چہ اس روایت پر ہم اوپر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے مسلک کی تحقیق کے ضمن میں بحث کر چکے ہیں، وہاں ہم نے لکھا تھا کہ امام ابن دقیق العید رحمہ اللہ نے "الامام" میں نقل کیا ہے کہ اس روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ذکر کو امام احمد رحمہ اللہ نے "ليس بشيء" (اس کی کوئی حیثیت نہیں) کہا اور فرمایا کہ یہ تو ابن عمر رضی اللہ عنہ کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت

(۱) الطحاوي: ۱/۱۶۴، ابن أبي شيبة: ۱/۲۱۴

(۲) الدراية: ۱/۱۵۲، الجوهر النقي: ۲/۱۰۹، آثار السنن: ۱۰۶

ہے اور دار قطنی رحمہ اللہ نے بھی کہا کہ آدم بن ابی ایاس اور عمار بن عبد الجبار رحمہما اللہ کو شعبہ کی روایت میں وہم ہوا ہے اور انھوں نے اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ذکر کر دیا ہے اور پھر اس میں حکم نے اصحابِ طاؤس میں سے ایک شخص کے حوالے سے اس کو بیان کیا ہے اور وہ شخص مجہول ہے؛ لہٰذا اس سے حجت قائم نہ ہوگی۔ (۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک اور روایت بھی آئی، جس کو بیہقی رحمہ اللہ نے سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے، کہ انھوں نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انھوں نے نماز کے شروع میں اور رکوع کو جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفعِ یدین کیا۔ (۲)

مگر یہ حدیث بھی ضعیف ہے؛ کیوں کہ اس میں رشدین بن سعد راوی بہت ضعیف قسم کا ہے، اگر چہ کہ بعض نے اس کی تعریف بھی کی ہے؛ لیکن جمہور علما نے اس کی تضعیف کی ہے، ابن معین رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ کچھ نہیں، ابو زرعہ رحمہ اللہ نے کہا کہ ضعیف ہے، نسائی نے متروک کہا، ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا کہ منکر الحدیث ہے، اس میں غفلت ہے، ثقات سے منکر احادیث روایت کرتا ہے۔ (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے رفعِ یدین کی روایت ضعیف ہے اور جس روایت میں اس کا ذکر ہے، اس میں در اصل ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں۔

## حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا مسلک

رہا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا عمل تو اوپر گزرا ہے کہ دار قطنی کی روایت حسن سے آپ کا بھی رفعِ یدین نہ کرنا معلوم ہوتا ہے اور جو امام بیہقی رحمہ اللہ نے ایک لمبی روایت حضرت عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ سے نقل کی ہے، جس کے آخر میں ہے کہ عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز پڑھی، وہ رفع یدین نہیں کرتے تھے، جب کہ نماز شروع کرتے اور

(۱) نصب الراية: ۱/۴۱۵،الجوهر النقي:۲/۱۰۸

(۲) نصب الراية: ۱/۴۱۸

(۳) تهذيب التهذيب : ۳/۲۴۰،تهذيب الكمال : ۹/۱۹۴

رکوع کرتے اور رکوع سے اٹھتے۔(۱)

امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس کے راویوں کو ثقہ کہا ہے اور یہ بات صحیح ہے؛ مگر اس کے باوجود اس روایت میں کلام ہے، علامہ ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے اور علامہ نیموی رحمہ اللہ نے اس پر کلام کیا ہے۔(۲)

میں کہتا ہوں کہ اس پر کلام کئی وجہ سے ہے:

اولاً اس کے راوی محمد بن اسماعیل سلمی رحمہ اللہ کو اگر چہ بہت سے حضرات نے ثقہ کہا ہے؛ مگر ابو حاتم رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ "تکلموا فیه" کہ علما نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے۔(۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے بارے میں علما کی دو رائیں ہیں؛ لہٰذا ان کو مطلقاً ثقہ کہنا صحیح نہیں؛ اس لیے ان کی حدیث صحیح کے بہ جائے حسن ہوگی۔

دوسرے یہ محمد بن اسماعیل السلمی رحمہ اللہ اپنے شیخ ابوالنعمان محمد بن الفضل عارم رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں اور یہ محمد بن الفضل رحمہ اللہ بھی اگر چہ ثقہ ہیں؛ مگر آخری عمر میں ان کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا اور ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا کہ عارم آخری عمر میں اختلاط کا شکار ہو گئے اور ان کی عقل زائل ہو گئی؛ لہٰذا جس نے ان سے اختلاط سے قبل سنا ہے، اس کا سماع صحیح ہے اور ابن حبان رحمہ اللہ نے کہا کہ آخری عمر میں اختلاط سے دو چار ہوئے اور حتی کہ ان کو یہ بھی معلوم نہ ہوتا تھا کہ کیا بیان کرتے ہیں، پس ان کی حدیث میں منکر روایات واقع ہو گئیں۔

لہٰذا متأخرین نے جو ان سے روایت کی ہے، اس سے بچنا واجب ہے اور اگر اس کا علم نہ ہو، تو ان کی سب روایات کو ترک کر دیا جائے۔(۴)

جب یہ نہیں معلوم کہ محمد بن اسماعیل رحمہ اللہ نے ان سے قبل الاختلاط سنا ہے یا بعد الاختلاط، تو اس روایت کا ترک کرنا بھی لازم ہے۔

---

(۱) سنن البیهقي: ۲/۱۰۷

(۲) دیکھو! الجوهر النقي: ۲/۱۰۷، التعلیق الحسن: ۱/۱۱۰

(۳) تهذیب التهذیب: ۹/۵۳

(۴) تهذیب التهذیب: ۹/۳۵۸

اور تیسرے یہ کہ اس کو محمد بن اسماعیل السلمی رحمہ اللہ سے روایت کرنے والے محمد بن عبد اللہ الصفار رحمہ اللہ ہیں اور انھوں نے اس روایت کو ان سے بیان کرتے ہوئے کہا کہ "قال أبو إسماعيل محمد بن إسماعيل" (ابو اسماعیل محمد بن اسماعیل رحمہ اللہ نے کہا) محدثین کے نزدیک لفظ "إن فلاناً قال" کہنے سے یہ اتصال پر محمول ہوگا یا انقطاع پر اس میں اختلاف ہے اور اگر چہ کہ جمہور اس میں اتصال ہی کے قائل ہیں؛ لیکن علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے اور ان کے حوالے سے علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے بھی اس کو اختیار کرتے ہوئے لکھا کہ اس صورت میں یہ اتصال کا حکم متقدمین کے بعد برقرار نہیں۔ (۱)

اور ان کے حوالے سے یہی بات علامہ سخاوی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کی ہے، وہ کہتے ہیں:

" أن ما تقدم في كون "عن" و "ما" أشبهها محمولاً على السماع ، والحكم له بالاتصال بالشرطين المذكورين هو في المتقمدين خاصةً ؛ و إلا فقد قال ابن الصلاح :لا أرى الحكم يستمرّ بعدهم فيما وجد من المصنفين في تصانيفهم ممّا ذكروه عن مشائخهم قائلين فيه: ذكر فلان قال فلان و نحو ذلك ، أي فليس له حكم الاتصال إلّا إن كان له من شيخه إجازةٌ "(۲)

ترجمہ: اوپر جو گزرا کہ "عن" اور اس کے جیسے الفاظ دو مذکورہ شرطوں سے سماع اور متصل ہونے کے حکم پر محمول ہیں؛ یہ خاص طور پر متقدمین کے حق میں ہے، ورنہ تو ابن الصلاح رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ میں نہیں سمجھتا کہ یہ حکم ان حضرات کے بعد بھی مصنفین کی کتابوں میں جاری ہوگا، جہاں وہ اپنے مشائخ سے ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ فلاں نے ذکر کیا اور فلاں نے کہا، یعنی یہ اتصال کے حکم پر نہیں ہے اِلّا یہ کہ اس کو اپنے شیخ سے اجازت ہو۔

اس اصول کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن عبداللہ الصفار رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ ابو اسماعیل

(۱) مقدمة ابن الصلاح: ۳۶، تدريب الراوي:۱/۱۱۴

(۲) فتح المغيث:۱/۱۷۱

السلمی رحمہ اللہ نے کہا، یہ روایت کے متصل ہونے پر دلیل نہیں؛ لہٰذا یہ روایت منقطع ہونے کے حکم میں ہے؛ اسی لیے علامہ نیموی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ اثر صحیح نہیں؛ اسی لیے امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس حدیث کے راویوں کی توثیق پر اکتفا کیا ہے اور اس حدیث پر صحیح ہونے کا حکم نہیں لگایا۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ ایک اور روایت بھی اسی کے مثل بیہقی نے بیان کی ہے، جس میں عبدالرزاق رحمہ اللہ نے کہا کہ اہلِ مکہ نے نماز ابن جریج رحمہ اللہ سے لی اور ابن جریج نے عطا سے اور عطا رحمہ اللہ نے ابن الزبیر رحمہ اللہ سے اور ابن الزبیر رحمہ اللہ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے لی اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لیا ہے۔ اور ایک روایت میں یہ اضافہ ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبریل علیہ السلام سے لیا اور انھوں نے اللہ تعالیٰ سے لیا۔'' (۲)

مگر یہ روایت بھی کلام سے خالی نہیں اور علامہ ظہیر نیموی رحمہ اللہ نے اس پر بحث کر کے فرمایا کہ اس کی سند متصل نہیں ہے۔ (۳)

حق یہ ہے کہ اگر حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے عمل کے سلسلے میں کوئی روایت پیش کی جا سکتی ہے، تو دارقطنی کی روایت پیش کی جا سکتی ہے، جس کا حسن ہونا اوپر معلوم ہو چکا اور اگر اس کا تعارض بیہقی کی دیگر روایات سے مانا جائے، تو پھر انصاف یہی ہے کہ فریقین میں سے کوئی بھی اس سلسلے میں صریح ثبوت نہیں پیش کر سکتے۔

## حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عمل

اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی ترکِ رفع ثابت ہے، عاصم بن کلیب اپنے والد سے روایت کرتے ہیں:

''أن علياً رضي الله عنه كان يرفع يديه في أول تكبيرة من الصلاة، ثم لا

(۱) التعليق الحسن: ۱/۱۱۰

(۲) السنن الكبرى: ۲/۱۰۷

(۳) التعليق الحسن: ۱/۱۱۱

یرفع بعدُ"(۱)

ترجمہ: بلاشبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اول تکبیر پر ہاتھ اٹھاتے تھے؛ پھر اس کے بعد ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔

علامہ ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے "الجوهر النقي" میں کہا کہ اس کے سب راوی ثقہ ہیں، اسی طرح علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے "الدراية" میں اس کے رجال کو ثقہ کہا ہے اور امام زیلعی رحمہ اللہ نے "نصب الراية" میں کہا کہ یہ اثر صحیح ہے اور علامہ عینی رحمہ اللہ نے "نخب الأفكار" میں کہا کہ یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم ہے اور علامہ نیموی رحمہ اللہ نے "آثار السنن" میں فرمایا کہ اس کی سند صحیح ہے۔(۲)

اس حدیث پر امام دارمی رحمہ اللہ نے یہ نقد کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ اثر بہ طریقِ واہی روایت کیا جاتا ہے اور عبد الرحمٰن بن ہرمز الاعرج رحمہ اللہ نے عبید اللہ بن ابی رافع رضی اللہ عنہ سے، انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفعِ یدین کرتے دیکھا، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے فعل کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل پر کیسے ترجیح دے سکتے ہیں؟ لیکن بات یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر کی سند میں ابوبکر نہشلی ان لوگوں میں سے ہے، جن کی روایت سے احتجاج نہیں کیا جا سکتا اور ان سے سنیت کا ثبوت نہیں ہوتا، جو دوسروں نے بیان نہ کیا ہو۔(۳)

اس نقد کا جواب یہ ہے کہ اوپر مذکور ہوا کہ کئی حضرات محدثین نے اس اثر کی تصحیح کی ہے، رہا امام دارمی رحمہ اللہ کا نقد کہ ابوبکر النہشلی نا قابلِ احتجاج ہیں، یہ بات صحیح نہیں، علامہ ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ ابوبکر نہشلی سے اس کو کئی ثقات نے روایت کیا ہے، جیسے ابن مہدی اور احمد ابن یونس رحمہما اللہ وغیرہما اور ابوبکر نہشلی سے مسلم، ترمذی،

---

(۱) الطحاوي: ۱/۲۲۵، البيهقي: ۲/۱۱۴، ابن أبي شيبة: ۱/۲۱۳

(۲) الجوهر النقي: ۲/۱۱۴، الدراية: ۱/۱۵۲، نصب الراية: ۱/۴۰۶، نخب الأفكار: ۲/۶۱۰، آثار السنن: ۱/۱۰۷

(۳) الجوهر النقي: ۲/۱۱۴

نسائی وغیرہم نے تخریج کی ہے اور امام احمد اور ابن معین رحمہما اللہ نے ان کی توثیق کی ہے اور ابو حاتم رحمہ اللہ نے ان کو "شیخ صالح" فرمایا اور ذہبی رحمہ اللہ نے کہا کہ "رجل صالح" ہیں، ابن حبان رحمہ اللہ نے بلا دلیل ان میں کلام کیا ہے۔ (۱)

پس یہ طریق کیسے واہی ہوسکتا ہے اور امام دارمی رحمہ اللہ نے جو کہا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو رفع یدین کرتے دیکھا، تو اس کی مخالفت کیسے کر سکتے ہیں؟

تو اس کے جواب میں ہم بھی یہی کہتے ہیں، کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کس طرح مخالفت کر سکتے ہیں؟ جب کہ انھوں نے خود آپ کو رفعِ یدین کرتے دیکھا ہے؟ اس کے باوجود جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خود رفعِ یدین نہیں کیا اور یہ بات آپ سے بھی صحیح سند سے ثابت ہوگئی، تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس بھی رفعِ یدین کی سنیت منسوخ ہے؛ لہٰذا آپ نے اس کو نہیں کیا؛ ورنہ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ترکِ رفعِ یدین ثابت نہ ہوتا، تو آپ اس کو کبھی ترک نہ کرتے اور جب صحیح طریق سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ترکِ رفعِ یدین ثابت ہوا، تو اس سے نسخِ رفع ثابت ہوا۔ (۲)

اور امام دارمی رحمہ اللہ نے جو یہ کہا کہ ابوبکر نہشلی کے علاوہ کسی نے اس کو ذکر نہیں کیا، یہ بھی صحیح نہیں؛ کیوں کہ امام محمد رحمہ اللہ نے محمد بن ابان رحمہ اللہ سے اور انھوں نے عاصم بن کلیب سے اور انھوں نے کلیب سے اس کو اسی طرح روایت کیا ہے۔ (۳)

اور محمد بن ابان رحمہ اللہ کا لائقِ احتجاج ہونا اور حسن الحدیث ہونا "فاتحہ خلف الامام" کے تحت ہم بیان کر چکے ہیں؛ لہٰذا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ روایت صحیح ہے۔

پس حضرت ابوبکر اور حضرت عمر اور حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم سے ترکِ رفعِ یدین ثابت ہے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں کوئی تصریح نظر سے نہیں گزری اور نہ ہی کسی نے ان کو رافعین میں شمار کیا ہے، اس کے علاوہ حضرت ابن عمر اور ابن مسعود رضي الله عنهما سے ترکِ رفعِ اوپر گزر چکا۔

---

(۱) الجوهر النقي: ۱۱۴/۲

(۲) الجوهر النقي: ۱۱۵/۲

(۳) موطا محمد: ۹۰/۱

# اصحابِ علی وابنِ مسعود کا عمل

اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ حضرت علی اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے اصحاب کے بارے میں بھی وارد ہے کہ وہ سب بھی رفعِ یدین نہیں کرتے تھے؛ چناں چہ ابواسحاق رحمہ اللہ کہتے ہیں:

" کان أصحاب عبد اللّٰہ و أصحاب علي لا یرفعون أیدیھم إلا في افتتاح الصلاۃ، قال وکیع: ثم لا یعودون"(۱)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے اصحاب اپنے ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے؛ مگر صرف افتتاحِ نماز کے وقت، امام وکیع رحمہ اللہ نے اس روایت میں یہ بھی کہا کہ دوبارہ نہیں کرتے تھے۔

اس روایت کے بارے میں علامہ ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے کہا کہ "وھذا سند صحیح جلیل" اور علامہ نیموی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کی سند صحیح ہے۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت علی و حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے شاگرد، جو سینکڑوں کی تعداد میں تھے، وہ سب رفع یدین نہیں کرتے تھے اور یہ سب تابعین کہلاتے ہیں۔

ان کے علاوہ اور بھی تابعین سے یہ ثابت ہے کہ وہ رفعِ یدین نہیں کرتے تھے، چناں چہ عبد الملک بن ابجر رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے امام شعبی، امام ابراہیم نخعی کو اور امام ابواسحاق رحمہم اللہ کو دیکھا کہ وہ سب رفعِ یدین نہیں کرتے تھے، مگر صرف نماز کے افتتاح کے وقت۔(۳)

عبدالملک ابن ابجر رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر بیان کرنے کے بعد جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، یہ بات بیان کی ہے، ہم نے اُسی جگہ بتایا تھا، کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس روایت کو صحیح کہا ہے اور علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے "الدرایہ" میں اس کے راویوں کو ثقہ کہا ہے اور ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے "الجوہر النقی" میں ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ کی سند کو صحیح علی شرط مسلم کہا ہے۔

---

(۱)مصنف ابن أبي شیبۃ:۱/۲۶۷

(۲) الجوھر النقي: ۲/۱۱۵

(۳) الطحاوي :۱/۱۶۴،ابن أبي شیبۃ: ۱/۲۱۴

اسی طرح علامہ نیموی رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ یہ اثر صحیح ہے۔(۱)

اس اثرِ صحیح سے معلوم ہوا کہ یہ ائمہ دین وہدیٰ، جو اپنے زمانے کے جلیل القدر فقہا ومحدثین تھے، رفعِ یدین نہیں کرتے تھے۔

## راویانِ رفعِ یدین کی تعداد پر کلام

اس بحث کے آخر میں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے مولانا عبد العزیز محدث رحیم آبادی رحمۃ اللہ کی کتاب ''حسن البیان'' کے حوالے سے علامہ زرقانی رحمۃ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ رفعِ یدین کی حدیث متواتر ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ نے ''جزء رفع الیدین'' میں ذکر کیا ہے کہ رفعِ یدین کی حدیث سترہ صحابہ نے روایت کی ہے، حاکم رحمۃ اللہ نے اور ابن مندہ رحمۃ اللہ نے ذکر کیا کہ رفعِ یدین کے روایت کرنے والے لوگوں میں عشرۂ مبشرہ ہیں اور ہمارے شیخ ابوالفضل محدث رحمۃ اللہ نے ذکر کیا کہ انھوں نے رفعِ یدین کے راویوں کو ڈھونڈا؛ تو پچاس صحابی اس کے راوی ٹھہرے۔(۲)

میں کہتا ہوں کہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کو معلوم ہونا چاہیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ کا یہ بیان، جس کو آپ نے نقل کیا ہے، اس میں امام نے بہت مبالغے سے کام لیا ہے، اس کے بارے میں علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ پچاس کا عدد بیان کرنے میں اس موقع پر خلط ملط ہوا ہے، پچاس کا عدد صرف تکبیرِ اولیٰ کے وقت رفعِ یدین کے بارے میں صحیح ہوسکتا ہے، نہ کہ تین موقعوں پر رفعِ یدین کے بارے میں اور ان میں بھی رکوع کے رفعِ یدین کی جو صحیح احادیث ہیں، وہ بحث وتحقیق کے بعد صرف بارہ حدیثیں رہ جاتی ہیں۔(۳)

اور جو یہ دعوے کیا ہے کہ عشرۂ مبشرہ سے رفعِ یدین وارد ہے، اس کے بارے میں امام ابن دقیق العید رحمۃ اللہ نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ٹھیک نہیں؛ کیوں کہ اس سلسلے میں تمام حضرات عشرۂ مبشرہ سے شاید ثابت نہ ہو۔ علامہ عراقی رحمۃ اللہ نے اس کو نقل کر کے فرمایا کہ اسی لیے

---

(۱) الدراية: ۱/۱۵۲، الجوهر النقي: ۲/۱۰۹، آثار السنن: ۱۰۶

(۲) حدیثِ نماز: ۱۵۳

(۳) ملخص از معارف السنن: ۲/۴۶۳

میرے والد نے اس بات کو صیغۂ تمریض (رُوِيَ) سے بیان کیا ہے۔ (۱)

اور علامہ ہاشم سندھی رحمہ اللہ نے بھی اپنے رسالہ "کشف الرین" میں اس کی تردید کی ہے اور فرمایا کہ اس میں سے کوئی ایک حدیث بھی صحیح نہیں ہے، چہ جائے کہ دس حضرات کی حدیث ثابت ہو اور بیہقی کی ایک روایت میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے آیا ہے، مگر اس کی سند صحیح نہیں ہے، جو لوگ اس کی اور اس کے علاوہ دوسرے کی صحت کے مدعی ہوں، ان پر اس کا بیان کرنا لازم ہے۔ (۲)

معلوم ہوا کہ مؤلف نے جو نقل کیا ہے، یہ سب محض مبالغہ آرائی ہے، حقیقت سے اس کو کوئی تعلق نہیں، مؤلف نے محض رعب جمانے کے لیے بلا تحقیق اندھی تقلید کرتے ہوئے اس کو نقل کر دیا ہے۔

## رفعِ یدین نہ کرنے والے صحابہ وتابعین

اس کے بعد مؤلفِ حدیثِ نماز نے پچاس صحابۂ کرام کے نام لکھے ہیں، جن سے رفعِ یدین کی روایات آئی ہیں؛ مگر مؤلف نے یہ زحمت نہیں کی کہ ان احادیث کا درجہ بھی بیان کرتے اور ان پر محدثانہ بحث کر کے بے لاگ تبصرہ بھی فرماتے اور اوپر معلوم ہو گیا کہ ان میں سے چند ہی روایات ثابت ہیں اور اتنی تو ترکِ رفعِ یدین کی روایات بھی ثابت ہیں، جیسا کہ تفصیل سے عرض کر چکا ہوں، لہٰذا دونوں کا پلہ تقریباً برابر ہی ہے اور یہاں یہ نکتہ بھی یاد رکھنا چاہیے، جس کی جانب حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے اشارہ دیا ہے کہ ترکِ رفعِ یدین عدمی چیز ہے، اس کی نقل و روایت زیادہ نہیں ہوا کرتی اور رہا رفعِ یدین کا متواتر ہونا، جیسا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا دعویٰ ہے، تو اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ اولاً تو اس دعوے میں کلام ہے؛ کیوں کہ رفعِ یدین کی حدیثوں پر تواتر کا اطلاق بہت مشکل ہے؛ بل کہ یہ احادیث اخبارِ آحاد کی قبیل سے ہیں اور اگر یہ مراد ہے کہ عملی طور پر رفعِ یدین متواتر ہے، تو جس طرح رفعِ یدین متواتر ہے، اسی طرح ترکِ رفعِ یدین بھی عملاً متواتر طور پر ثابت ہے۔ (۳)

---

(۱) طرح التثریب: ۲/۴۳۶

(۲) معارف السنن: ۲/۴۶۵، قلائد الأزهار: ۱/۲۱۶

(۳) دیکھو! معارف السنن: ۲/۴۶۶

اس کے ثبوت کے لیے کہ صحابہ وتابعین میں بے شمار حضرات رفعِ یدین نہیں کرتے تھے، ہم یہاں چند ثبوت پیش کرتے ہیں، جس سے ان لوگوں کے دعوی کا غلط ہونا معلوم ہو جائے گا، جو یہ کہتے ہیں کہ کسی صحابی سے ترکِ رفعِ یدین ثابت نہیں۔

متعدد حضرات محدثین نے حضرت میمون مکی رحمۃ اللہ سے روایت کیا ہے:

" أنه رأى عبد الله بن الزبير وصلى بهم يشير بكفيه حين يقوم وحين يركع وحين يسجد و حين ينهض للقيام فيقوم و يشير بيديه ، فانطلقت إلى ابن عباس فقلت : إني رأيت ابن الزبير يصلي صلاة لم أر أحداً يصليها ، فوصفت له هذه الإشارة ، فقال: إن أحببت أن تنظر إلى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقتد بصلاة عبد الله بن الزبير"(۱)

یہ روایت اگر چہ کہ ضعیف ہے؛ کیوں کہ میمون مکی مجہول شخص ہیں؛ کیوں کہ ان سے روایت کرنے والے صرف ابوہبیرہ ہیں اور محدثین کی اصطلاح میں ایسے راوی کو جس سے صرف ایک ہی روایت کرنے والا ہو، مجہول کہتے ہیں؛ مگر یہاں ہم اس روایت سے کسی مسئلۂ شرعیہ پر نہیں؛ بل کہ ایک تاریخی واقعے پر استدلال کرنا چاہتے ہیں اور تاریخی بات کے لیے ایسی روایت چل جاتی ہے اور وہ بات یہ ہے کہ میمون مکی کہتے ہیں کہ میں نے کسی کو ایسی نماز یعنی رفعِ یدین والی نماز پڑھتے نہیں دیکھا۔ یہ میمون مکی تابعی ہیں، انھوں نے جب کسی کو رفعِ یدین کرتے نہیں دیکھا، تو کیا مطلب ہوا کہ کم از کم انھوں نے جتنے صحابہ وتابعین کو دیکھا، ان میں کوئی رفعِ یدین نہیں کرتا تھا حتی کہ ابن الزبیر کو رفعِ یدین کرتا ہوا دیکھا، تو ان کو تعجب ہوا۔

اور امام ترمذی رحمۃ اللہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث روایت کرنے کے بعد کہتے ہیں:

" و به يقول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم و التابعين" (۲)

---

(۱) أبو داود: ۱/۱۰۵، رقم: ۷۳۹، مسند أحمد: ۱/۲۵۵، المعجم الكبير للطبراني: ۱۱/۱۳۳

(۲) سنن الترمذي: ۱/۵۹

ترجمہ: یہی بات اہلِ علم حضرات میں سے بہت سے صحابہ رسول اور تابعین کہتے ہیں۔

اور محمد بن نصر مروزی رحمہ اللہ نے علامہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے:

" لا نعلم مصراً من الأمصار تركوا بأجمعهم رفع اليدين عند الخفض والرفع إلا أهل الكوفة "(۱)

ترجمہ: ہم سوائے اہلِ کوفہ کے شہروں میں سے کسی شہر کو نہیں جانتے کہ وہاں کے سب کے سب لوگوں نے جھکتے اور اٹھتے وقت رفعِ یدین کو ترک کیا ہو۔

اس عبارت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ تمام اسلامی شہروں میں رفعِ یدین کرنے اور نہ کرنے والے دونوں قسم کے لوگ تھے، سوائے کوفہ کے کہ وہاں کے تمام رفعِ یدین نہیں کرتے تھے۔ اس عبارت سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ہر شہر میں دونوں طرح نماز پڑھنے والے تھے اور کوفے میں سب کے سب ایک بات پر قائم تھے کہ رفعِ یدین نہیں کرتے تھے۔

کیا یہ ترکِ رفعِ یدین پر عملی تواتر نہیں ہے اور کوفے میں اس زمانے میں بڑے بڑے صحابہ و بڑے بڑے تابعین اور ان کا ایک جمِ غفیر موجود تھا۔

امام عجلی رحمہ اللہ نے "معرفة الثقات" میں لکھا ہے:

" نَزَلَ بالكوفة ألف و خمس مائة من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم و نَزَلَ قرقيسيا - و هو ثغرمن ثغور الكوفة - ستُّمائةٍ من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم " (۲)

ترجمہ: کوفے میں ایک ہزار پانچ سو صحابہ نے قیام کیا تھا اور "قرقیسیا" نامی کوفے کی سرحد میں چھ سو صحابہ نے قیام کیا۔

اور کوفے میں قیام پذیر ہونے والے صحابہ میں سے عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عباس، الحسن بن علی، سعد بن ابی وقاص، ولید بن عقبہ، خباب بن ارت، عمار بن یاسر، شداد بن الہاد،

(۱) التعليق الممجد: ۹۱، معارف السنن: ۴۶۰/۲

(۲) معرفة الثقات: ۴۴۸/۲

ابوالطفیل بن عمرو، حذیفہ بن الیمان، مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہم وغیرہ حضرات ہیں۔ (۱)

امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "العلل و معرفة الرجال" میں ابن سیرین رحمہ اللہ سے روایت کیا، کہ انھوں نے کہا:

" أدركتُ بالكوفة أربعةَ آلاف يَطْلُبُون العلمَ "(۲)

ترجمہ: میں نے کوفے میں چار ہزار لوگوں کو طلب علم میں مصروف دیکھا۔

اور امام رامہرمزی و امام سیوطی رحمہما اللہ نے نقل کیا ہے، کہ امام محمد بن سیرین رحمہ اللہ نے فرمایا:

" قدمت الكوفة وبها أربعة آلاف يطلبون الحديث"(۳)

ترجمہ: میں کوفہ گیا، تو وہاں چار ہزار افراد علمِ حدیث کی تحصیل میں مصروف تھے۔

ان حوالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کوفے میں اس دور میں صحابہ و تابعین کا ایک جمِ غفیر موجود تھا، اگر کوفے کے سب لوگ ترکِ رفعِ یدین پر متفق تھے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہزاروں صحابہ و ہزاروں تابعین رفعِ یدین نہیں کرتے تھے، پھر کوفے کے علاوہ دیگر شہروں اور علاقوں میں بھی رفعِ یدین نہ کرنے والے موجود تھے، جیسا کہ مروزی کی روایت سے معلوم ہوا، اس طرح بے شمار صحابہ و تابعین اور بعد کے دوروں میں علما و ائمہ ترکِ رفعِ یدین کے قائل و فاعل رہے ہیں۔ کیا یہ کافی ثبوت نہیں کہ صحابہ و تابعین و ائمہ میں سے رفعِ یدین نہ کرنے والے موجود تھے؟

## امام بخاری رحمہ اللہ کے ایک دعوے پر نظر

یہاں مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے امام بخاری رحمہ اللہ کے "جزء رفع الیدین" سے ان کا یہ دعوی نقل کیا ہے، کہ کسی صحابی سے بھی ترکِ رفع یدین ثابت نہیں۔ (۴)

(۱) الطبقات لابن خياط: ۱/۱۲۶ وما بعده، الطبقات لابن سعد: ۶/۵ وما بعده

(۲) العلل ومعرفة الرجال: ۲/۴۴۹

(۳) المحدث الفاصل: ۱/۴۰۸، طبقات الحفاظ: ۱/۲۷، تدريب الراوي: ۲/۲۲۷

(۴) حدیثِ نماز: ۱۵۴

راقم کہتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ دعوی محض مبالغہ اور بدیہی البطلان ہے؛ کیوں کہ جیسا کہ گذشتہ صفحات سے معلوم ہوا، متعدد حضراتِ صحابہ سے یہ ثابت ہے، اس کے بعد امام بخاری رحمہ اللہ کے اس دعوے کی طرف کسی توجہ و دھیان کی ضرورت نہیں اور اس کو مبالغہ آرائی پر محمول کرنا چاہیے۔ اور امام بخاری رحمہ اللہ نے اس دعوے پر جن دلائل سے استدلال کیا ہے، وہ یا تو خود کوئی مضبوط نہیں ہیں، یا دعوے پر دلالت نہیں کرتے۔ مثلاً:

(۱) انھوں نے ایک روایت حضرت حسن بصری رضی اللہ عنہ سے نقل کی ہے کہ انھوں نے کہا کہ صحابہ کرام کے ہاتھ گویا پنکھے تھے کہ وہ جب رکوع کرتے اور رکوع سے اپنے سر اٹھاتے رفعِ یدین کرتے تھے۔ (۱)

مگر یہ روایت ضعیف ہے؛ کیوں کہ اس کی سند میں سعید بن ابی عروبہ راوی اختلاط زدہ ہونے کی وجہ سے ضعیف ہیں۔ ابو حاتم رحمہ اللہ نے اسی لیے کہا کہ اختلاط سے پہلے یہ ثقہ تھے اور ازدی نے کہا کہ ان کو بدترین اختلاط ہو گیا تھا، اسی طرح ابن حبان رحمہ اللہ وغیرہ نے بھی کہا ہے کہ ان کو اختلاط ہو گیا تھا اور آخری پانچ سال یا نو سال اسی حالت میں گزرے۔ (۲)

مگر یہ علت اس طرح مندفع ہو سکتی ہے کہ ان سے یہ روایت نقل کرنے والے یزید بن زریع ہیں اور انھوں نے سعید سے قبل الاختلاط سنا ہے، لہٰذا ان کا سماع صحیح ہے؛ لیکن اس میں ضعف کی ایک اور وجہ ہے: وہ یہ کہ اس کو سعید بن ابی عروبہ نے حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور قتادہ رضی اللہ عنہ نے حضرت حسن بصری رضی اللہ عنہ سے اور اس روایت میں قتادہ رضی اللہ عنہ نے "عن" سے روایت کیا ہے، جب کہ حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ میں تدلیس کی عادت تھی۔ (۳)

اور تدلیس کرنے والا جب تک سماع و تحدیث کی صراحت نہ کرے، اس کی روایت قابلِ اعتبار نہیں ہوتی، جیسا کہ محدثین کا اصول ہے؛ لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

(۲) امام بخاری رحمہ اللہ نے ایک روایت حمید بن ہلال رضی اللہ عنہ سے نقل کی کہ انھوں نے کہا کہ صحابہ جب نماز پڑھتے، تو ان کے ہاتھ کانوں تک ہوتے گویا کہ وہ پنکھے ہیں۔ امام بخاری

---

(۱) جزء رفع الیدین: ۲۱

(۲) تہذیب التہذیب: ۴/۵۷

(۳) تہذیب التہذیب: ۸/۳۱۸

رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ حضرت حسن اور حمید بن ہلال رضی اللہ عنہما نے کسی ایک صحابی کا بھی اس سے استثنا نہیں کیا۔(۱)

اس میں صحابہ کا رفعِ یدین کرنا تو مذکور ہے؛ مگر محلِ رفع مذکور نہیں کہ یہ کس وقت کا رفعِ یدین ہے اور ظاہر یہی ہے کہ اس سے مراد وہ رفعِ یدین ہے، جو سب کے نزدیک سنت ہے یعنی تکبیرِ اولیٰ کا رفعِ یدین؛ لہٰذا اس سے رکوع کے رفعِ یدین پر استدلال خام ہے۔

(۳) امام بخاری رحمہ اللہ نے ایک حدیث حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جس میں انھوں اپنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضری کا ذکر کیا ہے اور آپ کی نماز کا جو طریقہ دیکھا، اس کا ذکر کیا ہے، پھر اپنی دوسری دفعہ حاضری کا ذکر کرتے ہوئے صحابہ کے بارے میں کہا کہ اس حاضری کے بعد میں ایک زمانے میں تھا، کہ صحابہ پر کپڑے موٹے تھے، کپڑوں کے نیچے سے ہی ان کے ہاتھ حرکت کرتے تھے۔(۲)

اس میں بھی حضرت وائل رضی اللہ عنہ نے کوئی صراحت نہیں کی ہے کہ یہ رفعِ یدین رکوع کے وقت کا تھا؛ بل کہ ابوداود کی روایت میں انھوں نے اس کے برخلاف یہ صراحت کی ہے کہ ان کی دوسری مرتبہ حاضری کے موقع پر انھوں نے جو دیکھا تھا، وہ صحابہ کرام کا تکبیرِ اولیٰ کے وقت کا رفعِ یدین تھا۔ لیجیے ان کے الفاظ ملاحظہ کیجیے۔ وہ کہتے ہیں:

” ثم أتيتهم فرأيتهم يرفعون أيديهم إلى صدورهم في افتتاح الصلاة.“(۳)

ترجمہ: میں پھر ان کے یہاں آیا، تو میں نے ان کو دیکھا کہ وہ حضرات نماز کے شروع میں اپنے ہاتھ اپنے سینوں تک اٹھاتے ہیں۔

لہٰذا یہ استدلال بھی ناقص ہے۔ معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے تمام صحابہ کرام کے رکوع کے وقت رفعِ یدین کرنے کے سلسلے میں کسی مضبوط و بے غبار دلیل سے استدلال نہیں کیا ہے۔

---

(۱) جزء رفع اليدين: ۲۱

(۲) جزء رفع اليدين: ۲۱

(۳) أبو داود: ۱/۱۰۵

## رفعِ یدین کا ثواب

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ''رفعِ یدین کا ثواب'' کا عنوان قائم کر کے لکھا:

''علامہ عینی رحمہ اللہ نے ''عمدة القاري'' میں لکھا ہے کہ ابن عبد البر رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، انھوں نے کہا کہ رفعِ یدین نماز کی زینت ہے، ہر ایک رفعِ یدین پر دس نیکیاں ملتی ہیں (یعنی) ہر انگلی پر ایک نیکی ہے۔ اس حساب سے دو رکعت میں رفعِ یدین کرنے پر پچاس نیکیاں اور زیادہ ملیں گی اور چار رکعت میں پوری ایک سو نیکیاں زائد لکھی جائیں، ......پھر لکھا کہ...... اتنا ثواب بتاؤ کس کو ملا؟ رفعِ یدین کرنے والوں کو یا ترک کرنے والوں کو؟''(۱)

راقم کہتا ہے کہ اولاً تو اس کی سند کا کوئی اتا پتا نہیں، کہ کیا ہے اور کیسی ہے؟

دوسرے یہ مؤلف کے قصورِ فہم کا نتیجہ ہے کہ اس کو رکوع کے رفعِ یدین پر محمول کیا ہے؛ حال آں کہ اس کی کوئی دلیل نہیں؛ کیوں کہ یہاں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مراد تکبیرِ اولیٰ کی رفعِ یدین بھی ہو سکتی ہے اور خود علامہ عینی رحمہ اللہ نے اس اثر کو تکبیرِ اولیٰ کی رفعِ یدین ہی کے بیان میں ذکر کیا ہے، اسی طرح علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے ''شرح مؤطا'' میں اس کو تکبیرِ اولیٰ کے مسئلے کے تحت ہی ذکر کیا ہے۔(۲)

اور اس کی تائید اس طرح بھی ہوتی ہے کہ وہ خود اس رکوع والے رفعِ یدین کے قائل و فاعل نہیں تھے، جیسا کہ اوپر تحقیق گزری ہے۔

تیسرے اگر مؤلف کے نزدیک مطلق رفعِ یدین پر ثواب ہے، تو کوئی یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ سجدے کو جاتے اور اس سے اٹھتے وقت بھی رفعِ یدین کرو کہ ثواب زیادہ ملے اور اس کی حدیث ثابت بھی ہے اور دس صحابہ سے ثابت ہے، نیز ہر دو رکعت کی ابتدا میں بھی رفعِ یدین کرو، کہ یہ بھی بعض روایات میں ہے؛ مگر جب اس کے قائل و فاعل کو اس لیے ثواب نہیں ملتا کہ اس کی سنت ثابت نہیں،

---

(۱) حدیثِ نماز:۱۵۶

(۲) دیکھو! عمدة القاري:۴/۳۷۹، شرح الزرقاني: ۱/۲۲۸

تو اگر رکوع کا رفعِ یدین بھی سنت نہیں ہے، جیسا کہ صحابہ کے ایک جمِ غفیر کے ترکِ رفعِ یدین سے ظاہر ہے، تو اس کو کرنے میں کیوں ثواب ہو؟ الغرض اس اثر سے رکوع کا رفعِ یدین مراد لینا محلِ کلام ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس سلسلے میں ایک اثر حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کیا گیا ہے؛ چناں چہ امام طبرانی رحمۃ اللہ نے اپنی سند کے ساتھ مشرح بن عاہان سے روایت کیا کہ انھوں نے کہا کہ میں نے حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے سنا، وہ کہتے تھے کہ ہر ایک اشارے پر، جو آدمی اپنے ہاتھ سے نماز میں کرتا ہے، ہر ایک انگلی کے بدلے ایک نیکی یا ایک درجہ لکھا جاتا ہے۔ (۱)

اس کی سند کو اگرچہ زرقانی نے ''شرح مؤطا'' میں اور علامہ ہیثمی رحمۃ اللہ نے ''مجمع الزوائد'' میں حسن کہا ہے؛ لیکن یہ بات قابلِ اشکال ہے؛ کیوں کہ اس میں ایک تو ابن لہیعہ راوی ہیں، جن کو بہت سے محدثین نے ضعیف کہا ہے اور خود علامہ ہیثمی رحمۃ اللہ نے کئی جگہ ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔ دوسرے اس کو حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے مشرح بن عاہان ہیں، جن کی بعض حضرات نے توثیق کی ہے؛ مگر امام ابن حبان رحمۃ اللہ نے کہا ہے کہ یہ حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ سے منکر روایات بیان کرتے ہیں، جن کی متابعت نہیں کی جاتی؛ لہٰذا صحیح یہ ہے کہ جب وہ تنہا ہوں، تو ان کی روایت ترک کر دی جائے۔ اور عقیلی رحمۃ اللہ نے موسی بن داؤد رحمۃ اللہ سے نقل کیا کہ یہ حجاج بن یوسف رحمۃ اللہ کے لشکر کے ساتھ ان لوگوں میں تھے، جنھوں نے حضرت ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کا محاصرہ کیا تھا اور کعبے پر منجنیق سے تیر پھینکے تھے۔ (۲)

اور ظاہر ہے کہ ایسا شخص قابلِ اعتماد کیسے ہو سکتا ہے؟ پھر یہ روایت بھی حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ ہی سے ہے، جس کا منکر ہونا ابن حبان رحمۃ اللہ کے کلام سے ظاہر ہے۔

اور اگر اس سے صرفِ نظر کی جائے، تو بھی اس سے یہ کہیں ثابت نہیں کہ حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ نے رکوع کے رفعِ یدین کے بارے میں کہا ہے؛ بل کہ ہو سکتا ہے کہ یہ تکبیرِ اولیٰ کے رفعِ یدین کے بارے میں ہو۔ الغرض مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا اس جگہ اس کو پیش کرنا بے تکی بات ہے۔

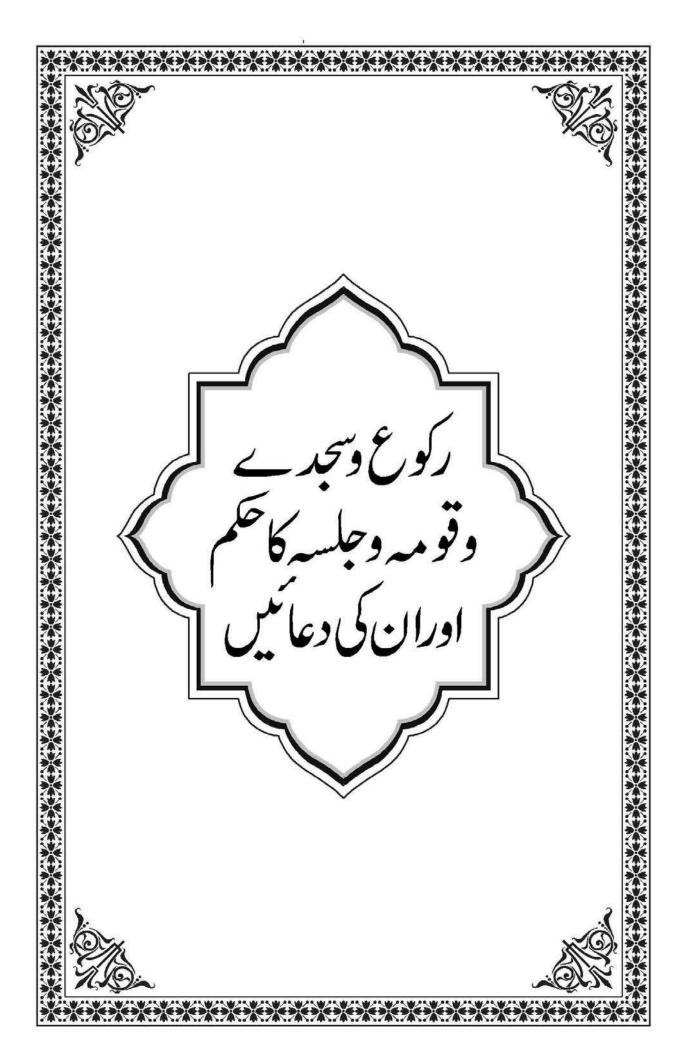
رفعِ یدین کا یہ ''معرکۃ الآراء مسئلہ'' الحمد للہ یہاں اختتام کو پہنچا۔

---

(۱) المعجم الکبیر: ۱۷/۲۹۷، مجمع الزوائد: ۲/۱۰۳

(۲) تہذیب التہذیب: ۱۰/۱۴۱، ضعفاء العقیلی: ۴/۲۲۲

رکوع وسجدے
وقومہ وجلسہ کا حکم
اوران کی دعائیں

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# رکوع، سجدے، قومے اور جلسے کا حکم اور اُن کی دعائیں

قیام وقرأت کے بعد رکوع کیا جاتا ہے اور اس کے بعد قومہ پھر سجدہ۔ علمائے احناف کے یہاں رکوع کے بعد قومہ اور ایک سجدے کے بعد جلسہ واجب ہے، یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے اور اسی پر فتوی ہے اور علامہ عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بھی صحیح یہی ہے، ان کی عبارت ملاحظہ کیجیے، وہ لکھتے ہیں:

”واختار المحققون من المتأخرين وجوب القومة والجلسة مع وجوب الطمانينة فيهما أيضاً عند أبي حنيفة و محمد، و هو الأصح بالنظر الدقيق“[1]

ترجمہ: متأخرین میں سے محقق حضرات نے ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک قومہ، جلسہ اور ان دونوں میں اطمینان کے واجب ہونے کو اختیار کیا ہے اور یہی قول نظرِ دقیق میں اصح ہے۔

الغرض قومہ وجلسہ اور ان دونوں کے درمیان سکون و اطمینان علمائے حنفیہ کے نزدیک بھی واجب ہے اور یہی ان کا اصح قول ومسلک ہے؛ کیوں کہ دلائل سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے۔

اور پھر ان مواقع پر احادیث میں دعائیں پڑھنے کی تعلیم ہے اور رکوع وسجدے میں پڑھنے کی متعدد دعائیں واذکار احادیث میں وارد ہوئی ہیں اور ہمارے یہاں اختیار ہے کہ جو دعائیں واذکار احادیث میں وارد ہوئے ہیں، ان میں سے جو چاہے پڑھ سکتا ہے، البتہ ہمارے نزدیک رکوع میں ”سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ“ پڑھنا اور سجدے میں ”سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلٰى“ پڑھنا اولیٰ ہے؛ کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا حکم فرمایا ہے اور خود بھی اس پر عمل کیا ہے۔

چناں چہ حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب آیت: ﴿فسبح باسم ربک العظیم﴾ نازل ہوئی، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «اجعلوها في ركوعكم»

(۱) السعاية شرح شرح الوقاية: ۲/۱۴۱

(اس کو اپنے رکوع میں داخل کرلو) اور جب آیت: ﴿سبح اسم ربک الأعلی﴾ نازل ہوئی، تو فرمایا: «اجعلوها في سجودكم» (اس کو اپنے سجدے میں داخل کرلو) (۱)

امام طحاوی رحمہ اللہ نے اسی کے مثل حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کیا ہے اور امام عینی رحمہ اللہ نے "طحاوی" کی شرح "نخب الأفکار" میں "طحاوی" کی ان روایات کو صحیح قرار دیا ہے۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ رکوع وسجود میں ان دعاؤں کے پڑھنے کا حکم اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا اور اسی کے ساتھ خود آپ کا اپنی نماز میں ان دعاؤں کو پڑھنا بھی ثابت ہے؛ چناں چہ حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک رات میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی، تو آپ نے رکوع میں "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيْمِ" پڑھا اور سجدے میں "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلٰى" پڑھا۔ (۳)

یہ حدیث امام طحاوی رحمہ اللہ نے دو طرق سے روایت کی ہے: جن میں سے ایک کو امام عینی رحمہ اللہ نے "صحیح علی شرط مسلم" کہا ہے، نیز اس حدیث کو امام طحاوی رحمہ اللہ کے علاوہ ترمذی، ابوداود، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اپنی اپنی "سنن" میں روایت کیا ہے۔ (۴)

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ رکوع وسجود میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيْمِ" اور "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلٰى" پڑھنے کا حکم بھی دیا ہے اور خود آپ بھی یہی پڑھتے تھے؛ لہٰذا علمائے حنفیہ نے اسی کو افضل قرار دیا ہے۔

اور رہا قومہ تو احادیث میں اس میں: "اَللّٰهُمَّ رَبَّنَا وَلَکَ الْحَمْدُ" پڑھنے کا ذکر آیا ہے اور یہ بھی متعدد الفاظ کے ساتھ ثابت ہے اور ان میں سے کسی کو بھی اختیار کیا جاسکتا ہے۔

پھر جس طرح قومے میں دعا ہے، اسی طرح جلسے میں بھی دعا احادیث میں آئی ہے۔ مثلاً حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

---

(۱) أبو داود: ۱/۱۲۶، ابن ماجه: ۱/۶۳، أحمد: ۴/۱۵۵، المستدرک: ۱/۳۴۷، الطحاوي: ۱/۱۶۹

(۲) نخب الأفكار: ۲/۶۷۹-۶۸۰

(۳) الطحاوي: ۱/۱۶۹

(۴) نخب الأفكار: ۲/۶۸۱، الترمذي: ۱/۶۱، أبو داود: ۱/۱۲۷، النسائي: ۱/۱۲۷، ابن ماجه: ۱/۶۳، أحمد: ۵/۳۸۲

« كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم يَقُوْلُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ: اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِي وَارْحَمْنِي وَ عَافِنِي وَاهْدِنِي وَارْزُقْنِي. » (۱)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو سجدوں کے درمیان یہ دعا پڑھتے تھے -جس کا ترجمہ یہ ہے-: اے اللہ! میرے گناہ بخش دے، رحم فرمادے اور عافیت عطا کردے اور ہدایت دے اور رزق عطا فرمادے۔

مگر احناف ان کو نوافل اور حالتِ انفراد پر محمول کرتے ہیں؛ کیوں کہ جماعت کی نماز میں حکم ہے کہ نماز میں تخفیف کی جائے اور مقتدیوں کی رعایت کی جائے؛ اس لیے یہ اذکار و دعائیں اس وقت پڑھی جائیں، جب آدمی یا تو نوافل پڑھ رہا ہو، یا اس وقت جب وہ تنہا نماز پڑھ رہا ہو اور اس وقت ان کے التزام میں کوئی حرج نہیں ہے۔ واللہ اعلم (۲)

## رکوع وسجدے کی دعاؤں کا درجہ

اب رہا یہ سوال کہ یہ رکوع اور سجدے کی دعائیں ضروری ہیں کہ ان کے ترک سے نماز نہ ہوتی ہو؟ یا سنت ہیں کہ نماز تو ہو جاتی ہے؛ مگر خلاف سنت ہونے کی وجہ سے ناقص ہوتی ہے؟ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اس مسئلے کو بھی چھیڑا ہے، وہ لکھتے ہیں:

> ''اطمینان سے سجدہ کر کے دعائیں پڑھنا ضروری ہے، جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ رکوع وسجدے میں پڑھنا ضروری نہیں، وہ بالکل غلط ہے؛ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حمد وتسبیح اور قرآن پڑھنے کو نماز کہا ہے، اگر ہم رکوع و سجدے میں دعائیں اور تسبیحات نہ پڑھیں؛ تو وہ نماز کہاں ہے، وہ تو صرف ٹکریں ہیں۔''(۳)

مگر مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے یہ بیان نہیں کیا کہ ''ضروری'' کے لفظ سے ان کا مقصود کیا ہے، آیا یہ کہ اس کا پڑھنا نماز میں ضروری ہے؛ کیوں کہ سنت ہے یا یہ کہ اس کا پڑھنا فرض ہے کہ ترکِ موجبِ بطلان ہے؟ اگر ضروری کے معنیٰ ''فرض'' کے ہیں اور یہ مقصود ہے کہ ان دعاؤں کے

(۱) أبو داود: ۱/۱۲۳، الترمذي: ۱/۶۳، ابن ماجه: ۱/۶۴، أحمد: ۱/۳۱۵، المستدرک: ۱/۳۹۳
(۲) الشامي: ۱/۵۰۹
(۳) حدیثِ نماز: ۱۶۱

چھوڑ دینے سے نماز ہی نہیں ہوتی، تو یہ مسلک جمہور کے خلاف ہے؛ کیوں کہ جمہور علما وفقہا کا مسلک یہ ہے کہ یہ دعائیں سنت ہیں؛ لیکن اگر کوئی ان کو چھوڑ دے، تو نماز ہو جاتی ہے، فاسد نہیں ہوتی؛ ہاں ناقص ہوتی ہے۔

صاحبِ ''عون المعبود'' لکھتے ہیں:

''وإلی إیجاب ذلک ذهب إسحاق بن راهویه ، و مذهب أحمد قریب منه ، و قد روي عن الحسن البصري نحو من هذا ، فأما عامة الفقهاء مالک و أصحاب الراي و الشافعي فإنهم لم یروا ترکه مفسداً للصلاۃ''(۱)

ترجمہ: ان دعاؤں کے واجب ہونے کی طرف اسحاق بن راہویہ رحمہ اللہ گئے ہیں اور امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب بھی اسی کے قریب ہے اور حضرت حسن بصری رحمہ اللہ سے بھی اسی جیسی بات نقل کی گئی ہے، رہے جمہور فقہا، امام مالک رحمہ اللہ، اصحاب الرائے اور امام شافعی رحمہ اللہ، تو وہ ان کے چھوڑنے کو مفسدِ نماز نہیں سمجھتے۔

اور اسی طرح علامہ محمد بن اسماعیل الصنعانی رحمہ اللہ نے ''سبل السلام شرح بلوغ المرام'' میں لکھا کہ ان دعاؤں کے وجوب کی طرف احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور محدثین کی ایک جماعت گئی ہے اور جمہور نے کہا کہ مستحب ہے۔(۲)

بہ ہر حال احناف اور جمہور علما وائمہ کہتے ہیں کہ ان دعاؤں کا پڑھنا ضروری ہے؛ کیوں کہ سنت ہے اور اس کا تارک قابلِ ملامت ہوگا، مگر ترک سے بطلانِ صلوۃ کا حکم نہیں کہا جائے گا؛ لہٰذا اس جمہور کے مسلک پر مؤلف کا اعتراض بے جا و بے محل ہے؛ کیوں کہ ان حضرات کے نزدیک احادیث میں وارد ''امر'' کا صیغہ استحباب پر محمول ہے۔

## سجدے کا طریقہ

سجدے کا طریقہ کیا ہے؟ یہ تو سب کو معلوم ہے کہ سجدے میں سات اعضا زمین پر رکھے جاتے

(۱) عون المعبود: ۸۵/۳

(۲) سبل السلام: ۱/۱۷۸

ہیں اور احادیث میں اس کا ذکر موجود ہے، چناں چہ ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے فرمایا:

« أمرتُ أن أسجد على سبعة أعظم : على الجبهة ، واليدين ، و الركبتين ، و أطراف القدمين » (۱)

تَرْجَمَۃ: مجھے حکم دیا گیا کہ میں سات ہڈیوں پر سجدہ کروں: پیشانی پر، دونوں ہاتھوں پر، دونوں گھٹنوں پر اور دونوں قدموں کے کناروں پر۔

اس لیے سب علما کے نزدیک سنت طریقہ سجدے کا یہی ہے کہ ان اعضا پر سجدہ کیا جائے؛ بل کہ علما نے یہ بھی لکھا ہے کہ ان سات اعضا کا سجدے میں زمین پر رکھنا واجب ہے، امام شامی رَحِمَهُ اللهُ نے اس سلسلے میں طویل کلام کے بعد مختلف اقوال میں سے اسی قول کو راجح کہا ہے۔ (۲)

ہاں امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللهُ سے ایک قدیم قول یہ منقول ہے کہ اگر کوئی بلا عذر بھی صرف پیشانی کے بہ جائے ناک زمین پر رکھ دے گا، تو سجدہ ادا ہو جائے گا۔

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے امام صاحب کا نام لیے بغیر اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ سات ہڈیاں جب تک زمین سے نہیں لگتیں، سجدہ باطل ہے اور اس حدیث کے پیشِ نظر ان لوگوں کا قول بھی باطل ہے، جو کہتے ہیں کہ صرف ناک کی ڈنڈی زمین پر ٹک جائے، تو سجدہ ہو جائے گا، ایسا سجدہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے نہیں بتایا۔ (۳)

مگر ہم مؤلف کے علم میں اس سلسلے کی چند باتیں لانا چاہتے ہیں:

ایک تو یہ کہ امام صاحب نے جو یہ فرمایا تھا، کہ صرف ناک پر سجدہ کرنا جائز ہے، تو اس میں آپ کے ساتھ سلفِ صالحین میں سے ابن سیرین و طاؤس رَحِمَهُمَا اللهُ بھی ہیں، یہ حضرات بھی یہی کہتے ہیں کہ ناک پر اکتفا کرنا جائز ہے، اس کا ذکر علامہ عینی رَحِمَهُ اللهُ نے ''شرح ہدایہ'' میں کیا ہے اور ''عمدۃ القاری'' میں ان دو حضرات کے ساتھ امام ابن جریر رَحِمَهُ اللهُ کا نام بھی ذکر کیا ہے اور امام نووی اور قاضی عیاض مالکی رَحِمَهُمَا اللهُ نے اپنی اپنی ''شرحِ مسلم'' میں یہی قول امام مالک

(۱) البخاري: ۱/۱۱۲، مسلم: ۱/۱۹۳
(۲) رد المحتار: ۱/۴۹۹
(۳) حدیثِ نماز: ۱۶۲

رحمہ اللہ کے اصحاب میں سے ابن القاسم رحمہ اللہ کا ذکر کیا ہے۔ (۱)

دوسری بات یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے کلام میں یہاں ''جائز'' کے معنی یہ ہیں کہ سجدہ ادا ہوجائے گا، یہ نہیں کہ ایسا کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے؛ بل کہ خود امام صاحب رحمہ اللہ نے اس صورت کو مکروہ قرار دیا ہے۔

جس کی تصریح امام سرخسی رحمہ اللہ کی ''مبسوط'' میں موجود ہے، امام سرخسی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

'' وإن سجد على الأنف دون الجبهة جاز عند أبي حنيفة ويكره ولم يجز عند أبي يوسف ومحمد ''(۲)

ترجمہ: اگر کسی نے پیشانی چھوڑ کر ناک پر سجدہ کیا، تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے؛ مگر مکروہ ہے اور امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اسی طرح متعدد کتب فقہ میں اس کی تصریح کی گئی ہے کہ جائز ہونے کے باوجود یہ بات مکروہ ہے کہ صرف ناک پر اکتفا کیا جائے۔ (۳)

تیسرے یہ کہ اس قول سے امام صاحب رحمہ اللہ نے بعد میں رجوع کرلیا تھا اور اب آپ کا بھی وہی قول ہے، جو جمہور علما کا ہے کہ صرف ناک رکھنے سے سجدہ جائز نہیں ہوگا، علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے ''الدرالمختار'' میں لکھا ہے کہ پیشانی اور ناک میں سے ایک پر اکتفا کرنا مکروہ ہے اور امام ابویوسف و امام محمد رحمہما اللہ نے بلا عذر ناک پر اکتفا کرنے سے منع کیا ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اسی قول کی جانب رجوع بھی ثابت ہوچکا ہے اور اسی بات پر فتوی بھی ہے اور امام شامی رحمہ اللہ اسی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ''شرح ملتقی'' میں مصنفِ ''الدرالمختار'' نے لکھا ہے کہ اسی قول کی جانب امام کا رجوع ثابت ہے، جیسا کہ شرنبلالی کی کتاب میں ''البرہان'' سے نقل

---

(۱) البناية شرح الهداية: ۲/۲۳۹، عمدة القاري: ۳/۱۵۵، شرح مسلم للنووي: ۱/۱۹۳، إكمال المعلم: ۳/۴۰

(۲) المبسوط: ۱/۳۴

(۳) دیکھو! الدر المختار مع الشامي :۱/۴۹۸، البحر الرائق: ۱/۳۱۸

کیا ہے اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ ''جمع'' اور اس کی شروحات میں اور ''الوقایہ'' اور اس کی شروحات اور ''الجوہرہ'' اور ''صدر الشریعہ'' اور ''عیون'' اور ''نہر'' وغیرہ کتب میں ہے۔(۱)

جب امام صاحب رحمہ اللہ نے اس سے رجوع کر لیا، تو اس کا حوالہ دینا ایک بے تکی اور فضول بات ہے؛ کیوں کہ اس قول کی حیثیت اب ایسی ہے، جیسے کوئی منسوخ بات ہو، اس کا حوالہ اب نہیں دیا جا سکتا۔

اسی کے ساتھ ایک اور بات بھی ہم بتا دینا چاہتے ہیں، وہ یہ کہ امام صاحب رحمہ اللہ نے جو بات کہی، اس سے اگرچہ آپ نے اس لیے رجوع کر لیا، کہ ناک پر اکتفا نہ کرنے کے سلسلے میں دلائل قوی ہیں؛ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ناک پر اکتفا کی بات آپ نے بے دلیل کہہ دی تھی؛ بل کہ آپ نے اس کو بھی دلائل ہی کی بنیاد پر کہا تھا اور آپ کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اسی حدیث میں جو اوپر سات اعضا پر سجدے کے بارے میں ذکر کی گئی ہے، ایک بات یہ بھی نقل و روایت کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ کہا کہ سات اعضا پر سجدے کا حکم دیا گیا ہے، ان میں سے ایک ''الجبهة'' ہے، تو یہ کہتے ہوئے: ''أشار بيده على أنفه'' (آپ نے اپنی ناک کی جانب اشارہ کیا)(۲)

اس میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ''الجبهة'' کی تفسیر ''ناک'' سے کی ہے، جس سے یہ مطلب بھی نکل سکتا ہے کہ سات اعضا میں سے ایک عضو جس پر سجدہ کرنا چاہیے ''ناک'' ہے۔ لیجیے امامِ حدیث وفقہ قاضی عیاض اسی حدیث کے تحت اپنی کتاب ''إكمال المعلم شرح مسلم'' میں لکھتے ہیں:

'' و قد يحتج بذلک من يجعلهما كالعضو الواحد و أن أحدهما يجزئ عن الآخر كما يجزئ وضع بعض الجبهة و لا يلزم استيعابها وهو قول أبي حنيفة في رواية عنه و حكي عن ابن القاسم من أئمتنا ''(۳)

---

(۱) الشامي: ۱/۴۹۸

(۲) مسلم: ۱/۱۹۳

(۳) إكمال المعلم: ۳/۴۰

تَرْجَمَۃ: اس سے ان لوگوں نے حجت پکڑی ہے، جو پیشانی اور ناک دونوں کو ایک عضو قرار دیتے ہیں اور یہ کہ ان میں سے ایک دوسرے کی بہ جائے کافی ہو جاتا ہے، جیسے پیشانی کا بعض حصہ زمین پر رکھنا کافی ہو جاتا ہے اور پوری پیشانی رکھنا لازم نہیں، یہی ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ کا ایک روایت میں قول ہے اور ہمارے ائمہ یعنی مالکی ائمہ میں سے ابن القاسم رَحِمَہُ اللہُ سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلے کا مدار بھی دلیل پر ہے اور وہ دلیل ''مسلم'' کی صحیح حدیث ہے؛ لہٰذا مؤلف کا اس کو بہ یک جنبشِ قلم باطل کہہ دینا تجاوز و جرأتِ بے جا ہے۔

## سجدے میں جانے کی کیفیت

قیام و قرأت و رکوع کے بعد سجدہ کیا جاتا ہے اور سجدے میں جانے کی کیفیت میں دو طرح کی روایات وارد ہوئی ہیں، مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ''حاشیے'' پر بیان کیا ہے:

''قومے میں سے سجدہ میں جاتے وقت زمین پر پہلے ہاتھ ٹیکے یا گھٹنے؟ اس کے متعلق دونوں طرح کی روایتیں ہیں: ابوداود، نسائی، ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی میں حضرت وائل رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ پہلے گھٹنے ٹیکتے تھے۔ ابوداود، نسائی اور دارمی میں حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ سے روایت ہے کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اونٹ کی طرح پاؤں ٹیکنے سے منع فرمایا اور فرمایا کہ اپنے ہاتھ زمین پر پہلے رکھے۔ حضرت امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ اسی کے قائل ہیں اور زمین پر ہاتھ پہلے ٹیکنے کے لیے ابن عمر رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کا اثر بھی لائے ہیں۔ عام اہلِ حدیث بھی پہلے ہاتھ ٹیکتے ہیں۔ بہ ہر حال دونوں طرح جائز ہے۔''(۱)

راقم کہتا ہے کہ دونوں طریقے ہمارے یہاں بھی جائز ہیں؛ مگر افضل و بہتر یہ ہے کہ پہلے گھٹنے ٹیکے اور پھر ہاتھ زمین پر رکھے اور یہی مسلک جمہور علما کا ہے۔

چناں چہ امام ترمذی رَحِمَہُ اللہُ نے اپنی سنن میں صراحت فرمائی ہے:

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۶۴

”أَكْثَرُ أَهْلِ الْعِلْمِ يَرَوْنَ أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ رُكْبَتَيْهِ قَبْلَ يَدَيْهِ“[1]

ترجمہ: اکثر علما اس کے قائل ہیں کہ ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھے۔

اور علامہ عینی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ امام ثوری، امام نخعی، امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام شافعی رحمہم اللہ اور اصح قول کے مطابق امام احمد اور مسلم بن یسار رحمہما اللہ اسی کے قائل ہیں، یہ سب حضرات کہتے ہیں کہ ہاتھوں کے رکھنے سے پہلے گھٹنے رکھے اور یہی بات حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کی گئی ہے۔[2]

اور قاضی شوکانی رحمہ اللہ ”نیل الأوطار“ میں اور علامہ شرف الدین عظیم آبادی رحمہ اللہ ”عون المعبود“ میں لکھتے ہیں کہ جمہور علما اسی طرف گئے ہیں اور قاضی ابوالطیب رحمہ اللہ نے عامۃ الفقہا سے اسی کو نقل کیا ہے اور ابن المنذر نے اس کو حضرت عمر، امام نخعی، مسلم بن یسار، سفیان ثوری، امام احمد، اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ اور اصحاب الرائے سے نقل کیا ہے۔[3]

اور ان حضرات کی دلائل یہ ہیں:

(۱) حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

« رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه و إذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه »[4]

ترجمہ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ نے سجدہ کیا، تو اپنے گھٹنوں کو اپنے ہاتھوں سے پہلے رکھا اور جب کھڑے ہوئے، تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں سے پہلے اٹھایا۔

اس حدیث کو امام عینی رحمہ اللہ نے ”نخب الأفكار“ میں صحیح قرار دیا ہے اور ابن قدامہ رحمہ اللہ نے ”المغني“ میں اور علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے ”فتح الباري“ میں نقل کیا ہے، کہ علامہ خطابی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے اصح ہے۔[5]

---

(۱) الترمذي: ۶۱/۱

(۲) نخب الأفكار: ۶۶/۳

(۳) نيل الأوطار: ۲۸۲/۲، عون المعبود: ۴۸/۳

(۴) الترمذي: ۶۱/۱، الطحاوي، أبو داود: ۱۲۲/۱، النسائي: ۱۲۳/۱، البيهقي: ۱۴۲/۲

(۵) نخب الأفكار: ۶۹/۳، فتح الباري: ۲۹۱/۲، المغني: ۳۰۳/۱

اس حدیث کو بعض محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس کی سند میں یزید بن ہارون رحمہ اللہ نامی راوی اس کو اپنے استاذ شریک سے روایت کرنے میں تنہا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ شریک بھی اس کو اپنے استاذ عاصم سے روایت کرنے میں متفرد ہے اور تفرد کی صورت میں وہ قوی نہیں ہے۔ (۱)

مگر اس میں سے پہلے نقد کا جواب خود علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے یعمری سے نقل کیا ہے، کہ یزید بن ہارون رحمہ اللہ کی جلالتِ شان وحفظ اس کو صحیح کے درجے سے نہیں گھٹاتا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یزید بن ہارون رحمہ اللہ ثقہ وقابلِ اعتماد راوی ہیں اور ثقہ کا تفرد مضر نہیں ہوتا؛ بل کہ یہ زیادتی ثقہ ہے، جس کا قابلِ قبول ہونا متعدد مواقع پر گزر چکا ہے۔

اور رہا شریک کا تفرد تو اس کا جواب علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شریک اس میں متفرد نہیں ہے؛ کیوں کہ ابو داود کے یہاں ہمام اور شقیق رحمہا اللہ نے شریک کی متابعت کی ہے اور اگر چہ کہ ہمام رحمہ اللہ کی حدیث منقطع ہے اور شقیق رحمہ اللہ کی روایت مرسل ہے؛ مگر اس کے باوجود متابعات میں اس طرح کی روایات کا اعتبار ہوتا ہے۔ پھر شریک اگر چہ کہ حفظ واتقان کے اعلیٰ درجے کے حامل تو نہیں ہیں؛ تاہم وہ حسن کے رجال میں سے ہیں؛ لہٰذا ان کی زیادتی کو قبول کیا جائے گا۔ (۲)

(۲) حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا:

« رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر ، فحاذى بإبهاميه أذنيه ، ثم ركع حتى استقر كل مفصل منه وانحط بالتكبير حتى سبقت ركبتاه يده » (۳)

ترجمہ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے تکبیر کہی، پھر اپنے انگوٹھوں کو کانوں کے برابر کیا، پھر رکوع کیا، یہاں تک کہ تمام جوڑ اپنی اپنی جگہ ٹھہر گئے، پھر آپ تکبیر کے ساتھ (سجدے کے لیے) جھکے، یہاں

(۱) نيل الأوطار: ۲/۲۸۱، عون المعبود: ۳/۴۸

(۲) إعلاء السنن: ۳/۲۶

(۳) المستدرك: ۱/۳۴۹، سنن الدارقطني: ۱/۳۴۵، سنن البيهقي: ۲/۱۴۳

تک کہ آپ کے گھٹنے آپ کے ہاتھ پر سبقت لے گئے۔

اس حدیث کے بارے میں امام حاکم رحمہ اللہ نے "صحیح علی شرط الشیخین" کہا ہے اور امام ذہبی رحمہ اللہ نے "تلخیص" میں اس کی توثیق کی ہے، حاکم رحمہ اللہ نے کہا:

**" هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين ، ولا أعرف له علةً ، ولم يخرجاه "(1)**

ترجمہ: یہ سند صحیح علی شرط الشیخین ہے اور میں اس میں کوئی علت وخرابی نہیں جانتا، اس کو شیخین نے روایت نہیں کیا۔

لیکن امام ابن القیم رحمہ اللہ نے اس کے راوی علاء بن اسماعیل کو مجہول کہا ہے اور ابو حاتم رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے۔(۲)

اس کے علاوہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے ضعیف سند کے ساتھ اسی کو روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تھے، تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنوں کے رکھنے سے ابتدا کرتے تھے۔(۳)

یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے؛ لیکن اوپر کی حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث کی شاہد ہے، نیز متعدد صحابہ کا بھی یہی عمل تھا، امام ابن القیم رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ صحابہ سے جو محفوظ ہے، ان میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے یہی محفوظ ہے، کہ آپ ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھتے تھے اور یہی حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے، جس کو طحاوی نے روایت کیا ہے۔(۴)

الغرض ان احادیث و آثار کی وجہ سے جمہور نے اس بات کو اختیار کیا ہے، کہ سجدے میں جاتے ہوئے پہلے زمین پر گھٹنے رکھے جائیں، پھر ہاتھ رکھے جائیں۔

اب رہی وہ حدیث، جس میں اس کے خلاف آیا ہے، تو اگر کوئی دوسرے طریقے کے مطابق

---

(۱) المستدرک: ۱/۳۴۹

(۲) لسان المیزان: ۴/۱۸۲

(۳) الطحاوي: ۱/۱۸۱

(۴) زاد المعاد: ۱/۲۱۵

پہلے ہاتھ زمین پر رکھتا ہے، پھر گھٹنے رکھتا ہے، تو اس کی بھی گنجائش ہے اور اس بارے میں بھی بعض احادیث آئی ہیں؛ مگر ان پر کلام ہے۔

مثلاً: ایک حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

«اِذَا سَجَدَ أَحَدُكُم فَلاَ يَبْرُكُ كَمَا يَبْرُكُ الْبَعِيْرُ ، وَ لٰكِنْ يَضَعُ يَدَيْهِ ثُمَّ رُكْبَتَيْهِ» (۱)

ترجمہ: جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے؛ تو وہ اونٹ کی طرح نہ بیٹھے؛ بل کہ پہلے ہاتھ رکھے پھر گھٹنے رکھے۔

مگر اس پر علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے کلام کیا ہے کہ اس حدیث میں جو یہ کہا گیا ہے کہ ''اونٹ کی طرح نہ بیٹھو'' تو اونٹ سب سے پہلے اپنے ہاتھ ہی رکھتا ہے اور گھٹنے بعد میں زمین پر رکھتا ہے، اس لحاظ سے ''اونٹ کی طرح نہ بیٹھو'' کا مطلب یہ ہوا کہ سجدے میں پہلے ہاتھ نہ رکھو۔

وہ فرماتے ہیں کہ اسی صورت سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا اور خود آپ نے اس صورت کے خلاف عمل کر کے دکھایا، علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس حدیث کے اول و آخر میں تضاد معلوم ہوتا؛ کیوں کہ پہلے جملے میں تو کہا کہ اونٹ کی طرح نہ بیٹھو اور بعد میں کہا کہ ''ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے رکھو'' اگر ہاتھوں کو گھٹنے سے پہلے رکھتے ہیں، تو یہی اونٹ کی طرح بیٹھنا ہے، اس لیے علامہ کا خیال ہے کہ اس حدیث میں راوی سے ایک غلطی ہوگئی ہے، کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہ فرمایا تھا کہ: ''گھٹنوں کو ہاتھوں سے پہلے رکھو'' راوی نے اس کو الٹا کر دیا اور یہ کہہ دیا کہ ''ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے رکھو''۔ (۲)

بہ ہر حال دونوں طرف گنجائش ہے، مسئلہ صرف افضل و غیر افضل کا ہے اور تائید دونوں کی احادیث سے ہوتی ہے۔

## جلسۂ استراحت

پہلی اور تیسری رکعت میں دوسرے سجدے کے بعد دوسری اور چوتھی رکعت کے لیے کھڑے

---

(۱) الطحاوي: ۱/۱۸۰، أبو داود: ۱/۱۲۲

(۲) تفصیل کے لیے دیکھو! زاد المعاد: ۱/۲۱۵

ہو جانا چاہیے یا کھڑے ہونے سے پہلے بیٹھنا بھی چاہیے؟ اس بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے اور اس بیٹھنے کو جلسۂ استراحت کہا جاتا ہے، علامہ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ اس کو امام شافعی رحمۃ اللہ اور محدثین کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے اور اکثر نے اس کو مستحب نہیں قرار دیا ہے۔ (۱)

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے جلسۂ استراحت کا مسئلہ بھی اٹھایا ہے اور اس پر حضرت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ کی حدیثِ بخاری سے استدلال کیا ہے، جس میں ہے کہ حضرت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو نماز پڑھ کر دکھائی اور جب دوسرے سجدے سے سر اٹھایا، تو بیٹھ گئے اور پھر زمین پر ہاتھ ٹیک کر (دوسری رکعت کے لیے کھڑے ہوئے) اس طرح ابو یزید عمرو بن سلمہ رضی اللہ عنہ نے بھی کیا ہے، نیز امام ترمذی رحمۃ اللہ نے بھی مالک رضی اللہ عنہ کی حدیث کی تخریج کی ہے اور اس کو حسن صحیح کہا ہے۔ اس سے جلسۂ استراحت یعنی پہلی رکعت کے بعد اور تیسری رکعت کے بعد کھڑے ہونے سے پہلے بیٹھ کر پھر اٹھنا مشروع اور سنت ہے۔ (۲)

راقم کہتا ہے کہ جو حضرات ان احادیث کی بنا پر جلسۂ استراحت کے قائل ہیں ان کو برا کہنا اور ان پر طعن و تشنیع کرنا؛ تو ہمارے نزدیک بھی غلط ہے اور نا جائز ہے۔ ہاں اکثر علما و ائمہ کے نزدیک دوسرے دلائل کی وجہ سے اس جلسۂ استراحت کو سنت کا درجہ نہیں دیا گیا ہے؛ بل کہ صرف جواز کا درجہ ہے۔

اس کی متعدد وجوہات ہیں:

(۱) ایک یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا طریقہ بیان کرنے والے سینکڑوں صحابہ میں سے صرف حضرت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ سے یہ منقول ہے؛ حالاں کہ نماز کا معاملہ روزانہ پانچ وقت پیش آتا ہے، اگر یہ کوئی مستقل سنت ہوتی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کا اہتمام کیا کرتے تھے، تو دیگر صحابہ نے اس کو نظر انداز کیوں کیا؟ معلوم ہوا کہ یہ مستقل سنت نہیں تھی، جس کو اہتمام سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ادا کرتے ہوں۔

(۲) دوسرے یہ کہ بعض حضرات محدثین نے حضرت ابو حمید ساعدی رحمۃ اللہ سے اور بعض

(۱) فتح الباري: ۳۰۲/۲
(۲) ملخص از حدیثِ نماز: ۱۶۵-۱۶۶

نے حضرت عباس یا عیاش بن سہل الساعدی رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے، کہ انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے سجدے کی تکبیر کہی اور سجدہ کیا، پھر تکبیر کہی اور کھڑے ہو گئے اور نہیں بیٹھے۔ (۱)

امام ابن حبان رحمہ اللہ نے حضرت ابوحمید و حضرت عیاش یا عباس رضی اللہ عنہما ان دونوں کی روایات کو محفوظ قرار دیا ہے اور علامہ نیموی رحمہ اللہ نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یہ تھا کہ آپ دوسرے سجدے کے بعد سیدھا کھڑے ہو جاتے تھے اور جلسہ استراحت نہیں کرتے تھے۔

(۳) تیسرے یہ کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا:

**« كان النبي صلى الله عليه وسلم ينهض في الصلاة على صدور قدميه »** (۳)

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں قدموں کے بل اٹھ جاتے تھے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کی تخریج کے بعد کہا:

**" عليه العمل عند أهل العلم ، يختارون أن ينهض الرجل في الصلاة على صدور قدميه"** (۴)

ترجمہ: اہلِ علم کے نزدیک عمل اسی پر ہے کہ وہ اس بات کو پسند کرتے ہیں کہ نماز میں آدمی اپنے قدموں کے بل کھڑا ہو جائے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے؛ کیوں کہ اس کی سند میں خالد بن ایاس رحمہ اللہ ہیں اور یہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں اور ان پر کلام مشہور ہے، جو کتبِ رجال میں درج ہے۔ مؤلف نے بھی اس کو نقل کیا ہے، کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو ضعیف

(۱) أبو داؤد: ۱/۱۰۷، صحیح ابن حبان: ۵/۱۸۰، سنن البیهقي: ۲/۱۴۶، معاني الآثار: ۱/۱۸۵

(۲) دیکھو! صحیح ابن حبان: ۵/۱۸۰، آثار السنن: ۱/۱۲۰

(۳) الترمذي: ۱/۶۴، المعجم الأوسط للطبراني: ۳/۳۲۰، سنن البیهقي: ۲/۱۸۰

(۴) سنن الترمذي: ۱/۶۵

قرار دیا ہے، مگر ہم پہلے بھی یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ جب کسی حدیث ضعیف پر تعامل ہو جائے اور علما وائمہ اس کو معمول بہ قرار دیں، پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا عمل اس کے موافق ہو، تو یہ حدیث کی صحت کی علامت ہے اور خاص وہ طریقِ سند کا ضعف مضر و قادح نہیں ہوا کرتا؛ بل کہ یہ ضعف منجبر ہو جاتا ہے؛ لہٰذا یہ حدیث کی اصل کے قوی ہونے کی علامت ہے اور ابوداود کی حدیث مرفوع صحیح جو اوپر ذکر کی گئی، وہ بھی احناف اور دیگر علما کی مؤید ہے اور تعامل کا ذکر تو امام ترمذی رحمہ اللہ نے خود کر دیا ہے، جس سے غالباً امام ترمذی رحمہ اللہ اس حدیث کے قوی الاصل ہونے کی جانب اشارہ کرنا چاہتے ہیں، نیز کئی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اسی کے موافق عمل وارد ہے؛ لہٰذا یہ ضعف ختم ہو کر حدیث کی صحت لوٹ آئی۔

اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے حضرت ابن مسعود، حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہما، وغیرہما سے یہی ثابت ہے:

(۱) حضرت عبد الرحمٰن بن یزید رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو نماز میں دیکھا کہ وہ اپنے قدموں کے بل کھڑے ہو جاتے تھے بیٹھتے نہیں تھے۔ (۱)

اس کو امام بیہقی رحمہ اللہ نے "سننِ کبریٰ" میں صحیح قرار دیا ہے اور ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی اس کی سند کو صحیح کہا ہے اور علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کے رجال "صحیح بخاری" کے رجال ہیں۔ (۲)

(۲) حضرت وہب بن کیسان رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ جب وہ دوسرا سجدہ کرتے تھے، تو اسی حال میں اپنے قدموں کے بل کھڑے ہو جاتے تھے۔ (۳)

علامہ نیموی رحمہ اللہ نے "آثار السنن" میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔ (۴)

(۳) عبید بن ابی الجعد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نماز میں اپنے قدموں کے بل کھڑے ہو جاتے تھے۔ (۵)

---

(۱) سنن البيهقي: ۲/۱۸۰، مصنف عبد الرزاق: ۲/۱۷۸، مصنف ابن أبي شيبة: ۱/۳۴۶، المعجم الكبير: ۹/۲۶۶

(۲) سنن البيهقي: ۲/۱۸۰، فتح الباري: ۲/۳۰۳، مجمع الزوائد: ۲/۱۳۶

(۳) مصنف ابن أبي شيبة: ۱/۳۴۶

(۴) آثار السنن: ۱/۱۲۱

(۵) مصنف ابن أبي شيبة: ۱/۳۴۶

(۴) حضرت نافع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نماز میں اپنے قدموں کے بل کھڑے ہو جاتے تھے۔ (۱)

(۵) حضرت امام شعبی رحمۃ اللہ نے کہا:

" أن عمر و عليا و أصحاب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم كانوا ينهضون في الصلاة على صدور أقدامهم." (۲)

ترجمہ: حضرت عمر اور حضرت علی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر صحابہ نماز میں اپنے قدموں کے بل کھڑے ہو جاتے تھے۔

(۶) حضرت نعمان بن ابی عیاش رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا:

" أدركتُ غيرَ واحدٍ من أصحاب النبي صلی اللہ علیہ وسلم ، فكان إذا رفع رأسه من السجدة في أول ركعةٍ و الثالثة قام كما هو، ولم يجلس." (۳)

ترجمہ: میں نے بہت سے صحابہ کرام کو پایا کہ وہ جب اپنا سر پہلی یا تیسری رکعت کے سجدے سے اٹھاتے؛ تو اسی حال میں کھڑے ہو جاتے تھے اور بیٹھتے نہیں تھے۔

اس اثر کو علامہ نیموی رحمۃ اللہ نے "آثار السنن" میں حسن قرار دیا ہے۔ (۴)

اور یہی جمہور علما کا مسلک بھی ہے، ابن عبد البر مالکی رحمۃ اللہ نے "التمہید" میں لکھا ہے:

" قال مالک و الأوزاعي و الثوري و أبو حنيفة و أصحابه ينهض على صدور قدميه و لا يجلس ، و روي ذلک عن ابن مسعود و ابن عمرَ و ابن عباس رضی اللہ عنہم و قال النعمان بن أبي عياش رضی اللہ عنہ أدركت غير واحد من أصحاب النبي صلی اللہ علیہ وسلم يفعل ذلک، و قال أبو الزناد: تلک السنة ، و به قال أحمد بن حنبل

(۱) مصنف ابن أبي شيبة: ۱/۳۴۶
(۲) مصنف ابن أبي شيبة: ۱/۳۴۶
(۳) مصنف ابن أبي شيبة: ۱/۳۴۷
(۴) آثار السنن: ۱/۱۲۱

و إسحاق بن راهويه ، قال أحمد: و أكثر الأحاديث على هذا‘‘[1]

ترجمہ: امام مالک، امام اوزاعی، امام ثوری و امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ اور ان کے اصحاب نے کہا کہ اپنے قدموں کے بل کھڑے ہو اور نہ بیٹھے اور یہ بات ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت کی گئی ہے اور نعمان بن ابی عیاش رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے بہت سے صحابہ کو اسی طرح کرتے پایا ہے اور ابوالزناد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہی سنت ہے اور امام احمد اور اسحاق بن راہویہ رحمہما اللہ بھی اسی کے قائل ہیں، امام احمد رحمۃ اللہ نے کہا کہ اکثر احادیث بھی اسی کے بارے میں ہیں۔

اور مؤلف نے جو بعض کتبِ احناف سے جلسۂ استراحت کے بارے میں ’’لا بأس به‘‘ کا قول نقل کیا ہے، یہ ٹھیک ہے کہ جائز ہے؛ مگر اس کو صرف جائز کہا گیا ہے: لہٰذا کوئی اس طرح کرلے، تو یقیناً کوئی حرج نہیں؛ مگر سنت وہی ہے، جو ابھی عرض کیا گیا۔

رہی حدیثِ بخاری جو مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ سے منقول ہے، تو اس کو احناف اور مالکیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ وغیرہ نے عذر پر محمول کیا ہے کہ یہ حالتِ کبر (بڑھاپے) میں عذر سے آپ نے ایسا فرمایا تھا اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے، جس کو امام احمد و امام ابوداود اور امام دارمی رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رکوع اور سجدہ کرنے میں مجھ پر سبقت نہ کرو؛ کیوں کہ جب میں رکوع میں تم سے سبقت کروں گا، تو تم مجھے رکوع میں پالوگے، جب میں رکوع سے سر اٹھاؤں گا؛ کیوں کہ میرا بدن بھاری ہوگیا ہے۔[2]

چناں چہ قاضی عیاض رحمۃ اللہ نے ’’إكمال المعلم شرح مسلم‘‘ میں اس کی وضاحت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ امام مالک رحمۃ اللہ سمیت تمام فقہا، سفیان احمد رحمہما اللہ اور اصحاب الرائے یہ کہتے ہیں کہ نہ بیٹھے اور اپنے حال پر سیدھا کھڑا ہوجائے اور حضرت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ کی حدیث کو اس پر محمول کرتے ہیں، کہ ایک بار یہ جواز کے بیان یا آپ

---

(۱) التمهيد: ۲۵۵/۱۹

(۲) مسند أحمد: ۹۲/۴، أبو داود: ۹۱/۱ ، الدارمي: ۳۴۵/۱

صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی بیماری کے عذر سے ہوا تھا۔ (۱)

اسی طرح ابن بطال رحمۃ اللہ نے ''شرحِ بخاری'' میں اس جلسے کی نفی میں وہ دلائل ذکر کرنے کے بعد جو ہم نے اوپر ذکر کیے ہیں، لکھا ہے کہ جب یہ حدیث وارد ہے، تو یہ احتمال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو جلسہ کیا، وہ کسی عذر کی وجہ سے ہو، نہ یہ کہ وہ کوئی سنت نماز ہے۔ (۲)

اور علامہ محمد بن ابی بکر الزرعی اپنی کتاب ''الصلاۃ و حکم تار کھا'' میں لکھتے ہیں:

'' هذه تسمى جلسة الاستراحة ولا ريب أنه صلى الله عليه وسلم فعلها و لكن هل فعلها على أنها من سنن الصلاة و هيئاتها كالتجافي وغيره أو لحاجته إليه لما أسن وأخذه اللحم ، وهذا الثاني أظهر لوجهين : أحدهما : أن فيه جمعاً بينه و بين حديث وائل بن حجر و أبي هريرة: أنه كان ينهض على صدور قدميه، الثاني أن الصحابة الذين كانوا أحرص الناس على مشاهدة أفعاله و هيئات صلاته كانوا ينهضون على صدور أقدامهم.'' (۳)

ترجمہ: اس کو جلسۂ استراحت کہا جاتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کیا تھا؛ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا آپ نے اس کو نماز کی سنت اور اس کا طریقہ ہونے کی بنا پر کیا تھا، جیسے سجدوں میں کشادہ ہونا، وغیرہ یا بڑھاپے اور فربہی کی وجہ سے اس کی کوئی ضرورت ہونے کی بنا پر کیا تھا؟ یہ دوسری بات دو وجہ سے زیادہ ظاہر ہے: ایک وجہ یہ کہ اس صورت میں اس جلسۂ استراحت کی حدیث اور حضرت وائل بن حجر اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کی حدیث کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انگلیوں کے بل کھڑے ہو جاتے تھے'' کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے، دوسری وجہ یہ کہ صحابۂ کرام، جو کہ رسول اللہ

(۱) إكمال المعلم: ۹۸/۳

(۲) شرح ابن بطال: ۳۴۹/۲

(۳) الصلاة وحکم تارکھا: ۲۴۱-۲۴۲

صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے افعال اور آپ کی نماز کی ہیئت وطریقوں کو دیکھنے کے سب سے زیادہ مشتاق وحریص تھے، وہ بھی اپنے قدموں کی انگلیوں کے بل کھڑے ہوا کرتے تھے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم آخری عمر میں ضعف کی وجہ سے یا جسم کے بھاری ہو جانے کی وجہ سے نماز میں ارکان کو دیر سے ادا کرتے تھے اور استراحت کے طور پر کچھ توقف فرماتے تھے، نہ یہ کہ یہ کوئی مستقل سنت نماز ہے۔

## علامہ لکھنوی کے ایک حوالے میں خیانت

یہاں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اپنی محبوب عادت کے مطابق خیانت و دھوکے سے کام لیتے ہوئے حضرت علامہ عبدالحی لکھنوی رَحِمَہُ اللہُ کا ایک حوالہ پیش کیا ہے اور لکھا ہے کہ مولانا عبدالحی حنفی رَحِمَہُ اللہُ نے ''شرحِ وقایہ'' کے حاشیے میں لکھا ہے کہ اٹھتے وقت زمین پر ہاتھ ٹیک لے تو کوئی حرج نہیں، جیسا کہ ''محیط'' میں ہے، آگے حاشیے میں لکھتے ہیں کہ جلسۂ استراحت اور ہاتھ ٹیکنے کی حدیث مضبوط اور صحیح ہے اور یوں ہی اٹھنے کی حدیث کمزور ہے۔ (۱)

اس عبارت میں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے جو خیانتیں کی ہیں، اس کو سمجھنے کے لیے علامہ عبد الحی لکھنوی رَحِمَہُ اللہُ کی اصل عبارت پیشِ نظر ہونا چاہیے؛ لہٰذا لیجیے ان کی اصل عبارت ملاحظہ کیجیے، آپ نے زمین پر ہاتھ نہ ٹیکنے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

'' لا یعتمد بیدیه علی الأرض عند القیام کاعتماد العاجز الضعیف ؛ لأن النبي صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نهی عن ذلک ، أخرجه أبوداؤد ، و رأوا الکراهة ههنا تنزیهیة ، فإن اعتمد فلا بأس به کما في المحیط.''(۲)

تَرْجَمَۃ: کھڑے ہوتے وقت عاجز ضعیف آدمی کی طرح زمین پر ہاتھ نہ ٹیکے؛ کیوں کہ نبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس سے منع کیا ہے، اس کو ابو داود

---

(۱) حدیث نماز:۱٦٦

(۲) عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية: ۱/۱٤۷

نے روایت کیا ہے اور علما نے اس کراہت کو کراہتِ تنزیہی سمجھا ہے؛ لہٰذا اگر کوئی ٹیک لگا لے، تو کوئی حرج نہیں، جیسا کہ "محیط" میں لکھا ہے۔

اس عبارت میں علامہ لکھنوی رحمہ اللہ نے اولاً مسئلہ بیان کیا ہے، پھر اس کی دلیل میں ابوداود کے حوالے سے حدیث بتائی ہے اور ایک لفظ بھی اس حدیث کے ضعیف ہونے کے بارے میں نہیں لکھا ہے؛ مگر ہمارے مؤلف صاحب صریح جھوٹ کا بدترین جرم انجام دیتے ہوئے علامہ کی جانب یہ منسوب کر رہے ہیں، کہ انھوں نے ہاتھ ٹیکنے کی حدیث کو ضعیف کہا ہے۔

اب لیجیے اس کے بعد کا حوالہ! علامہ لکھنوی رحمہ اللہ جلسہ استراحت نہ کرنے کے متعلق دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

و لنا ما أخرجه الترمذي عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه ، و في سنده ضعف يسير ينجبر بعمل أكابر الصحابة كابن مسعود ، وابن عمر ، وابن زبير ، و عمر ، و علي ، و ابن عباس ، و أبي سعيد الخدري وغيرهم ؛ فإنهم كانوا لا يجلسون جلسة الاستراحة ، كما أخرجه ابن أبي شيبة و البيهقي . و حديث مالک محمول على بيان الجواز أو حالة العذر و نحو ذلک، كما حققه ابن القيم في "زاد المعاد في هدي خير العباد" (۱)

ترجمہ: اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے، جس کی تخریج امام ترمذی رحمہ اللہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں اپنے انگلیوں کے بل کھڑے ہو جاتے تھے، اس کی سند میں معمولی سا ضعف ہے، جو اکابر صحابہ کے عمل سے ختم ہو جاتا ہے، جیسے ابن مسعود، ابن عمر، ابن زبیر، عمر، علی ابن عباس، ابوسعید خدری رضی اللہ عنہم وغیرہم حضرات کہ یہ جلسہ استراحت نہیں کرتے تھے، جیسا کہ ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے روایت کیا ہے اور حضرت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ کی حدیث بیان جواز یا حالت عذر وغیرہ پر محمول ہے، جیسا کہ

(۱) عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية : ۱/۱۴۷

ابن القیم رحمہ اللہ نے "زاد المعاد في هدی خیر العباد" میں اس کی تحقیق کی ہے۔

اس عبارت کو پڑھیے اور فیصلہ کیجیے کہ کیا اس میں کوئی بات اس طرح کی ہے، جو مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے علامہ لکھنوی کی جانب منسوب کرتے ہوئے لکھی ہے؟ یا اس کے خلاف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ترمذی کی حدیث کا معمولی سا ضعف صحابہ کے عمل سے ختم ہو کر وہ حدیث قابلِ عمل ولائقِ احتجاج ہے۔ کیا اب مؤلف کے جھوٹ وافترا میں کوئی شک وشبہ باقی رہ جاتا ہے؟ انتہائی حیرت وتعجب ہے، ان پر جو حدیث وسنت کا نام لیتے تھکتے نہیں اور علما کی عبارات میں قطع وبرید کر کے لوگوں کو مغالطے میں ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں؛ لیکن حقیقت ہمیشہ چھپی نہیں رہتی؛ بل کہ ایک نہ ایک دن اس سے پردہ اٹھ جاتا ہے:ـ

آخر شب تو نے دیکھا ظلمتِ شب کا مآل
یوں ہی مٹ جاتی ہے اک دن گرمیٔ کارحیات

اب ان کے دیے ہوئے دوسرے حوالوں کی حقیقت خود سمجھ میں آجاتی ہے اور ان میں بھی وہی جھوٹ وافترا کا کھیل کھیلا گیا ہے؛ لہٰذا ہم ان کو پیش کر کے تضیعِ اوقات کرنا نہیں چاہتے۔

## سجدے کے بعد کھڑے ہونے کا طریقہ

جب دوسرا سجدہ کرلیں، تو اٹھ کر کھڑے ہونے کا کیا طریقہ ہے؟ کیا ہاتھوں کو زمین پر ٹیک کر کھڑے ہوں یا اپنے گھٹنوں پر ٹیک لگا کر کھڑے ہوں؟ اس میں بھی اختلاف ہے، ہمارے مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے بھی جلسۂ استراحت کے مسئلے کے ضمن میں اس کی جانب اشارہ کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ دوسرا سجدہ دعا پڑھ کر کیجیے اور پھر بہ دستور سر اٹھا کر "اللہ اکبر" کہہ کر بیٹھ جائیے...... پھر زمین پر ہاتھ ٹیک کر دوسری رکعت کے لیے کھڑے ہو جائیے۔(1)

راقم کہتا ہے کہ ہاتھ ٹیک کر اٹھنے کے سلسلے میں ایک روایت حضرت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ کی بخاری وغیرہ میں ہے، یہ وہی روایت ہے، جس میں جلسۂ استراحت کا ذکر بھی انھوں نے کیا ہے، اس میں وہ فرماتے ہیں:

---

(1) حدیثِ نماز: 165

« فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية جلس و اعتمد على الأرض، ثم قام. »[1]

ترجمہ: جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے سجدے سے سر اٹھایا، تو بیٹھ گئے اور زمین پر ٹیک لگالیا؛ پھر کھڑے ہوئے۔

اس سے بعض علما نے اٹھنے کا طریقہ یہ اخذ کیا ہے کہ زمین پر ہاتھوں کو ٹیک کر اُٹھے اور یہی امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کا مسلک ہے؛ لیکن دیگر علما کے نزدیک اٹھنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر ٹیک کر اٹھے اور زمین پر نہ ٹیکے۔ اور یہی امام احمد بن حنبل اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔

امام ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

" وعلى كلتا الروايتين ينهض إلى القيام على صدور قدميه معتمداً على ركبتيه ، ولا يعتمد على يديه ، قال القاضي لا يختلف قوله أنه لا يعتمد على الأرض سواء قلنا يجلس للاستراحة أو لا يجلس و قال مالك والشافعي : السنة أن يعتمد على يديه في النهوض"[2]

ترجمہ: اور امام احمد رحمہ اللہ کی دونوں (جلسۂ استراحت کے سنت ہونے اور نہ ہونے کی) روایات پر اپنے قدموں کے بل گھٹنوں پر ٹیک لگاتے ہوئے کھڑا ہو جائے اور اپنے ہاتھوں کو نہ ٹیکے، قاضی نے کہا کہ امام احمد رحمہ اللہ کے اس قول میں اختلاف نہیں ہے کہ زمین پر ٹیک نہ لگائے، خواہ ہم یہ کہیں کہ جلسۂ استراحت کرے یا یہ کہیں کہ نہ کرے اور امام مالک و امام شافعی رحمہما اللہ نے کہا کہ سنت یہ ہے کہ اٹھتے وقت ہاتھوں پر ٹیک لگائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ دونوں جانب ائمہ ہیں اور امام احمد و ابوحنیفہ رحمہما اللہ کے نزدیک زمین پر ٹیک نہیں لگانا چاہیے اور اس کی دلیل میں متعدد احادیث موجود ہیں۔

(۱) البخاري :۱/۱۱۴، النسائي: ۱/۱۲۹

(۲) المغني لابن قدامة: ۱/۳۱۱

(۱) حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

**« رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه و إذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه »** (۱)

ترجمہ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ نے سجدہ کیا، تو اپنے گھٹنوں کو اپنے ہاتھوں سے پہلے رکھا اور جب کھڑے ہوئے، تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں سے پہلے اٹھایا۔

اس حدیث پر سند کی حیثیت سے کلام اوپر قریب میں گزر چکا ہے، یہ روایت بتا رہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول سجدے میں جاتے وقت اول گھٹنے رکھنے کا اور سجدے سے اٹھتے وقت اول ہاتھ اٹھانے کا تھا، اس سے علامہ زین العراقی رحمہ اللہ نے یہ بات بھی اخذ کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب اٹھتے وقت پہلے ہاتھ اٹھاتے تھے، تو آپ زمین پر ہاتھ کا ٹیک نہیں لگاتے تھے۔ (۲)

(۲) حضرت وائل رضی اللہ عنہ ہی سے ایک روایت میں یہ آیا ہے:

**« وإذا نهض نهض على ركبتيه واعتمد على فخذه. »** (۳)

ترجمہ: جب اٹھتے، تو گھٹنوں کے بل اٹھتے اور اپنی ران پر ٹیک لگاتے۔

اس حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں؛ مگر اس میں انقطاع ہے؛ کیوں کہ اس کے راوی عبد الجبار بن وائل کا سماع ان کے والد حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں؛ مگر اس کی تائید میں دیگر روایات موجود ہیں۔

(۳) حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

**« نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعتمد الرجل على يديه إذا نهض في الصلاة. »** (۴)

---

(۱) أبو داود: ۱/۱۲۲، الترمذي: ۱/۶۱، النسائي: ۱/۱۲۳

(۲) عون المعبود: ۳/۴۹

(۳) أبو داود: ۱/۱۲۲

(۴) أبو داود: ۱/۱۴۲، سنن البيهقي: ۲/۱۹۴

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ آدمی نماز میں اپنے ہاتھوں پر ٹیک لگائے، جب وہ کھڑا ہو۔

اس کو ابوداود نے روایت کر کے سکوت کیا ہے اور اس کے تمام راوی ''صحیح بخاری'' کے راوی ہیں، سوائے محمد بن عبدالملک الغزالی رحمہ اللہ کے اور وہ بھی ثقہ ہیں۔ (۱)

علامہ نووی رحمہ اللہ نے ''المجموع شرح المهذب'' اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور اس کی دو وجہ بیان کی ہیں: ایک یہ کہ محمد بن عبدالملک الغزالی مجہول ہے۔ دوسری یہ کہ یہ روایت دوسرے ثقات کی روایت کے خلاف ہے؛ کیوں کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ جو محمد بن عبدالملک رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔

وہ اس میں یہ روایت کرتے ہیں:

« نهى أن يجلس الرجل في الصلاة وهو معتمد على يديه » (۲)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے بیان کیا کہ آدمی نماز میں اس حال میں بیٹھے کہ ہاتھوں پر ٹیک لگایا ہو۔

اور دوسرے دو حضرات نے بھی الغزالی کے خلاف روایت کیا ہے؛ لہٰذا یہ روایت شاذ ہے۔

اور صاحبِ ''عون المعبود'' نے بھی اس حدیث پر بعینہٖ یہی دو اعتراضات علامہ ابن رسلان رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل کیے ہیں۔ (۳)

مگر یہ دونوں اعتراضات صحیح نہیں ہیں؛ کیوں کہ جہاں تک پہلے اعتراض کا تعلق ہے، تو یہ محمد بن عبدالملک رحمہ اللہ ثقہ ہیں اور ان سے بڑے بڑے ائمہ نے روایت کیا ہے۔ جیسے ترمذی، ابوداود، نسائی، ابن ماجہ، ابن ابی الدنیا، ابویعلی رحمہم اللہ وغیرہم اور نسائی رحمہ اللہ نے ان کو ثقہ کہا اور ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے کہا کہ صدوق ہیں اور ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۴)

---

(۱) إعلاء السنن :۳/۴۱

(۲) المجموع: ۳/۴۰۸

(۳) عون المعبود: ۳/۱۹۸

(۴) تهذيب التهذيب :۹/۲۸۱

کیا ایسا شخص جس سے اتنے ائمہ ومحدثین روایت کریں مجہول ہوتا ہے؟ لہٰذا یہ غلط فہمی ہے، اس اشتباہ کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے کہا کہ ہو سکتا ہے کہ ان حضرات کو محمد بن عبد الملک بن ابی محذورہ رحمہ اللہ سے اشتباہ ہو گیا ہو، جن کو ابن القطان رحمہ اللہ نے مجہول کہا ہے؛ لیکن یہ بھی مجہول نہیں؛ کیوں ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے، جس سے جہالت ختم ہو جاتی ہے۔

پھر لکھا کہ صاحبِ ''عون المعبود'' نے کچھ آگے چل کر کہا ہے کہ محمد بن عبد الملک بن مروان الواسطی رحمہ اللہ کے بارے میں ''تقریب'' میں ہے کہ وہ صدوق ہیں اور ان لوگوں میں سے ہیں، جن کی حدیث کی تصحیح یا تحسین متابعت وشواہد سے کی جاتی ہے۔

علامہ ظفر احمد رحمہ اللہ نے اس سے یہ سمجھا ہے کہ ان کو محمد بن عبد الملک الغزالی اور محمد بن عبد الملک الواسطی میں اشتباہ ہو گیا۔

علامہ ظفر احمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اس کے باوجود ان کا اس کو مجہول کہنا صحیح نہیں؛ کیوں کہ ان محمد بن عبد الملک الواسطی سے بھی بہت سے لوگوں نے روایت کیا ہے اور ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے ان کو ثقہ کہا ہے اور دار قطنی نے بھی ثقہ کہا ہے۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ علامہ ظفر احمد صاحب رحمہ اللہ نے جو یہ کہا کہ صاحبِ ''عون المعبود'' کو محمد بن عبد الملک الواسطی رحمہ اللہ سے اشتباہ ہو گیا، یہ اصل اشتباہ عبد اللہ الامیر کو ہوا ہے اور صاحبِ ''عون المعبود'' نے یہ بات ان ہی کے حوالے سے نقل کی ہے؛ مگر علامہ نووی رحمہ اللہ نے بھی محمد بن عبد الملک کو مجہول کہا ہے اور انھوں نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ یہ الغزالی ہیں اور امام احمد رحمہ اللہ کے رفیق ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نووی رحمہ اللہ کو ان کے بارے میں کوئی اشتباہ نہیں ہوا، وہ ان محمد بن عبد الملک رحمہ اللہ کو الغزالی سمجھتے ہوئے بھی ان کو مجہول کہتے ہیں؛ لہٰذا اس کو علامہ نووی رحمہ اللہ کی غلط فہمی کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں؟

اب رہا دوسرا اعتراض کہ محمد بن عبد الملک رحمہ اللہ نے ثقات کی مخالفت کی ہے، تو اس کا ایک جواب علامہ ظفر احمد صاحب رحمہ اللہ نے دیا ہے، کہ یہاں مخالفت کچھ نہیں ہے؛ کیوں کہ

---

(۱) إعلاء السنن: ۴۲/۳

ابن رافع اور ابن شبویہ رحمہما اللہ کی روایت میں تو صرف یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں ہاتھ پر ٹیک لگانے سے منع کیا؛ لہٰذا یہ روایت تو مطلق ہے اور محمد بن عبدالملک نے اپنی روایت میں یہ بات بھی مزید بیان کردی کہ «إذا نهض الرجل» (نماز میں کھڑے ہونے کے وقت) تو یہ مخالفت کہاں ہوئی؟ رہی امام احمد رحمہ اللہ کی روایت جس میں انھوں نے یہ کہا ہے کہ «إذا جلس» (بیٹھتے وقت) تو یہ بہ ظاہر اس روایت کے مخالف ہے؛ مگر حقیقت میں کوئی تخالف نہیں؛ کیوں کہ امام احمد رحمہ اللہ کی روایت کا معنی یہ ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا، کہ آدمی جلسہ استراحت کرے اور کھڑے ہونے کے وقت ہاتھ سے ٹیک لگائے؛ لہٰذا امام احمد رحمہ اللہ نے ایک بات روایت کی اور محمد بن عبدالملک رحمہ اللہ نے دو باتیں روایت کیں۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ اس سے بھی واضح بات یہ ہے کہ جب دونوں حضرات ثقہ ہیں، امام احمد بھی اور محمد بن عبدالملک رحمہما اللہ بھی، تو یوں کہا جائے کہ حدیث میں دو باتوں کا ذکر تھا: ان میں سے ایک بات امام احمد رحمہ اللہ نے اور ایک بات محمد بن عبدالملک رحمہ اللہ نے بیان کی، ایک تو یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں بیٹھتے ہوئے ہاتھ پر ٹیک لگانے سے منع کیا اور دوسری یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں کھڑے ہونے کے وقت ٹیک لگانے سے منع کیا؛ لہٰذا دونوں باتیں صحیح ہیں، ایک کی وجہ سے دوسری کو گرانا نامناسب بات ہے، جب کہ دونوں میں کوئی تضاد وتخالف نہیں ہے؛ لہٰذا ہمیں دونوں باتوں کو ماننا چاہیے۔

(۴) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا:

« إن من السنة في الصلاة المكتوبة إذا نهض الرجل في الركعتين الأوليين أن لا يعتمد بيديه على الأرض إلا أن يكون شيخاً كبيراً لايستطيع. » (۲)

ترجمہ: فرض نماز میں سنت یہ ہے کہ جب آدمی پہلی دو رکعتوں میں کھڑا ہو، تو اپنے ہاتھوں سے زمین پر ٹیک نہ لگائے؛ مگر یہ کہ وہ بوڑھا ہو، جو طاقت نہ رکھے۔

---

(۱) إعلاء السنن: ۴۲/۳

(۲) مصنف ابن أبي شيبة: ۳۴۷/۱، السنن الكبرى للبيهقي: ۱۳۶/۲

اس روایت کے بارے میں علامہ نووی رحمہ اللہ نے "المجموع شرح المهذب" میں کہا ہے کہ اس کو امام یحییٰ بن معین و امام احمد رحمہما اللہ نے ضعیف کہا ہے۔(۱)

اس ضعف کی وجہ یہ ہے کہ اس کی سند میں عبد الرحمٰن بن اسحاق الواسطی رحمہ اللہ ایک راوی ہے، جس کے بارے میں بعض محدثین کہتے ہیں کہ یہ ضعیف ہے؛ مگر یہ راوی سب کے نزدیک ضعیف نہیں ہے، اس پر ہم نے نماز میں ہاتھ باندھنے کی بحث میں کلام کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے، کہ یہ حسن الحدیث ہیں۔

لہٰذا اس حدیث کا ضعیف ہونا متفق علیہ نہیں ہے اور اس حدیث میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ یہ سنت ہے، محدثین کے نزدیک مرفوع حدیث کے حکم میں ہے؛ لہٰذا یہی بات سنت ہوگی۔

الغرض نماز میں زمین پر ہاتھوں کو نہ ٹیک کر اپنی رانوں پر ٹیک کر اٹھنا، ان احادیث سے ثابت ہوتا ہے؛ لہٰذا اس پر عمل کرنا سنت کی اتباع ہے۔

اب رہا حضرت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ کا حدیث میں یہ کہنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین پر ٹیک لگایا، تو اس کا جواب وہی ہے، جو اوپر گزرا کہ یہ کسی عذر پر محمول ہے؛ کیوں کہ حضرت مالک رضی اللہ عنہ آخری دور میں حضور کی خدمت میں آئے تھے اور اس زمانے میں آپ پر ضعف غالب تھا، چناں چہ امام ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے "المغني" میں لکھا ہے کہ حضرت مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ کی حدیث اس پر محمول ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ضعف و بڑھاپے کی وجہ سے کھڑے ہونے کی مشقت کی بنا پر کیا تھا۔"(۲)

## عورت کی نماز

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے عورت اور مرد کی نماز کا ایک ہی حکم بیان کیا ہے:

"سجدہ عورت اور مرد دونوں ایک ہی طرح کریں......اس کے بعد پھر لکھا کہ......اگر کوئی عورت زمین سے مل کر اور پیٹ رانوں سے ملا کر سجدہ کرے (جیسا کہ حنفیہ کا طریقہ ہے) تو اجازت ہے، ابوداؤد میں ایک مرسل روایت اور

---

(۱) المجموع: ۳/۴۰۸

(۲) المغني: ۱/۳۱۲

بیہقی میں ایک مرفوع روایت اس طرح کی بھی ہے۔"(۱)

راقم کہتا ہے کہ احادیث سے عورت کے لیے سجدے کا حکم یہ ہے کہ زمین سے لپٹ کر مل کر سجدہ کیا کرے اور یہ جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے، "مرسل ابی داوٗد" سے ثابت ہے، اس میں ہے کہ یزید بن ابی حبیب بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کا دو عورتوں پر گذر ہوا، جو نماز پڑھ رہی تھیں، آپ نے فرمایا کہ جب تم سجدہ کرو، تو اپنا کچھ حصہ زمین سے ملا دیا کرو؛ کیوں کہ عورت اس معاملے میں مرد کی طرح نہیں ہے۔

اس کو بیہقی نے موصولاً دو طریق سے بیان کیا ہے؛ مگر دونوں طریقوں میں ایک ایک راوی متروک ہے؛ مگر ظاہر ہے کہ مرسل جب ضعیف روایت سے تقویت پا جائے، تو بالاتفاق سب کے نزدیک قابلِ قبول ہو جاتی ہے اور پھر جب کہ دو موصول سے یہ مؤید ہو، تو قوت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے؛ لہٰذا یہ مرسل اور موصول عورت کے حق میں مرد کے خلاف سجدہ کا حکم کر رہے ہیں، اس مسئلے پر بھی اور ان روایات پر بھی پیچھے تفصیلی بحث گزر چکی ہے۔

## نماز میں بیٹھنے کا طریقہ

نماز میں بیٹھنے کا طریقہ کیا ہے؟ اس مسئلے میں علما کا اختلاف ہے: بعض نے پہلے اور دوسرے دونوں قعدوں میں افتراش کو اختیار کیا ہے، یہی امام ابو حنیفہ، امام سفیان ثوری و اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ کا مسلک ہے اور بعض نے دونوں قعدوں میں تورّک کو پسند کیا ہے اور یہ امام مالک رَحِمَهُ اللهُ کا مسلک ہے اور بعض نے اول قعدے میں افتراش اور دوسرے میں تورک کو لیا ہے۔ یہ امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ کا مختار ہے اور امام احمد رَحِمَهُ اللهُ نے دو رکعت والی نماز میں افتراش کو اور تین و چار رکعت والی میں امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ کی طرح تورّک کو اختیار فرمایا ہے۔(۲)

اور امام ترمذی رَحِمَهُ اللهُ کہتے ہیں کہ افتراش والے طریقے پر اکثر اہلِ علم کے نزدیک عمل ہے اور یہی سفیان ثوری، ابن المبارک رحمہما اللہ، و اہلِ کوفہ کا قول ہے۔(۳)

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۶۶-۱۶۷

(۲) دیکھو! المجموع: ۳/۴۱۲-۴۱۳، المغني: ۱/۳۱۳ و ۳۱۶

(۳) سنن الترمذي: ۱/۶۵

افتراش یہ ہے کہ بایاں پیر زمین پر بچھا کر اسی پر بیٹھ جائے اور دایاں پیر کھڑا رکھے اور انگلیوں کو قبلہ رخ کر دے اور تورّک یہ ہے کہ دونوں پیروں کو داہنی طرف نکال دے اور اپنی بائیں سرین پر بیٹھ جائے۔(۱)

علمائے حنفیہ کی اس سلسلے میں دلیل یہ احادیث ہیں:

(۱) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقۂ نماز منقول ہے، اس میں وہ یہ بھی فرماتی ہیں:

« وكان إذا رفع رأسه من السجدة ، لم يسجد حتى يستوي جالساً وكان يقول في كل ركعتين التحية وكان يفرش رجله اليسرى و ينصب رجله اليمنى وكان ينهى عن عقبة الشيطان» (۲)

ترجمہ: اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنا سر سجدہ سے اٹھاتے، تو دوسرا سجدہ اس وقت تک نہ کرتے، جب تک کہ ٹھیک طور پر نہ بیٹھ جاتے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم دونوں رکعتوں میں "التحیات" پڑھتے تھے اور اپنا بایاں پیر بچھا دیتے اور دایاں پیر کھڑا رکھتے تھے اور شیطان کی طرح بیٹھنے سے منع کرتے تھے۔

(۲) حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا:

« صليت خلف رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فلما قعد و تشهد فرش قدمه اليسرى على الأرض وجلس عليها.» (۳)

ترجمہ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی، پس جب آپ بیٹھے اور تشہد پڑھا، تو اپنا بایاں پیر زمین پر بچھا دیا اور اسی پر بیٹھ گئے۔

امام عینی رحمہ اللہ نے "نخب الأفكار" میں فرمایا کہ اس کو امام طحاوی رحمہ اللہ نے دو صحیح سندوں سے روایت کیا ہے اور علامہ نیموی رحمہ اللہ نے "آثار السنن" میں اس حدیث کو ذکر

---

(۱) المجموع: ۴۱۲/۳

(۲) مسلم: ۱۹۴/۱، سنن أبي داود: ۱۱۴/۱، مسند أبي داود الطيالسي: ۲۱۷/۱، مسند احمد: ۳۱/۶، صحيح ابن حبان: ۶۴/۵

(۳) الطحاوي: ۱۸۴/۱، المعجم الكبير للطبراني: ۳۴/۲۲

کرکے اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔ (۱)

(۳) حضرت وائل رضی اللہ عنہ ہی سے ایک روایت میں یہ الفاظ منقول ہیں:

« فلما جلس " يعني للتشهد " افترش رجله اليسرى و وضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ، ونصب رجله اليمنى » (۲)

ترجمہ: پس جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشہد میں بیٹھے، تو اپنا بایاں پیر بچھا دیا اور اپنا بایاں ہاتھ بائیں ران پر رکھا اور داہنا پیر کھڑا کردیا۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔

(۴) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا:

« من سنة الصلاة أن تُنصَبَ القدمُ اليُمنىٰ و استقباله بأصابعها القبلةَ ، والجلوسُ على اليسرى. » (۳)

ترجمہ: نماز کی سنت یہ ہے کہ دایاں قدم کھڑا کیا جائے اور اس کی انگلیوں کو قبلہ رخ کردیا جائے اور بائیں قدم پر بیٹھا جائے۔

یہ حدیث بھی صحیح ہے، علامہ نیموی رحمہ اللہ نے "آثار السنن" میں اس کی سند کو صحیح کہا ہے اور اس میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ سنت یہ ہے، اس سے مراد سنتِ رسول ہی عموماً مراد ہوتی ہے؛ لہٰذا یہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہے، جیسا کہ اس سلسلے میں محدثین سے نقل کرچکا ہوں۔

الغرض ان سب احادیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نماز میں بیٹھنے کا طریقہ یہ ہے کہ بایاں پیر زمین پر بچھا کر اسی پر بیٹھ جائے اور دایاں پیر کھڑا کرکے اس کی انگلیاں قبل رو کردے۔

## تشہد میں انگلی کا اشارہ

تشہد کے وقت شہادت کی انگلی سے اشارہ کرنا اور دوسری انگلیوں کا حلقہ بنانا سب کے نزدیک سنت یا مستحب ہے۔ مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے بھی اس مسئلے کو بیان کیا ہے؛ لیکن شہادت

(۱) نخب الأفكار: ۳/۹۵، آثار السنن: ۱/۱۲۳

(۲) الترمذي: ۱/۶۵، نیز دیکھو! صحيح ابن خزيمة: ۱/۳۴۳

(۳) سنن النسائي: ۱/۱۳۰

کی انگلی کے اٹھانے کا کیا طریقہ ہے؟ اس کے بارے میں علمائے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ " أشهد أن لا إله" کہتے ہوئے انگلی اٹھائے اور "إلا الله" کہہ کر انگلی کو چھوڑ دے۔

اس کے متعلق مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے یہ تبصرہ کیا ہے کہ "ہم نے حدیثوں میں جہاں بھی دیکھا، تو یہی ملا کہ شہادت کی انگلی کا اشارہ شروع "التحیات" سے سلام پھیرنے تک کرے، "أشهد أن لا إله" سے اٹھا کر "إلا الله" پر گرانے کی صریح روایت اب تک سامنے نہیں آئی۔ نواب وحید الزماں مرحوم نے بھی اسی طرح لکھا ہے۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ جس طرح کسی حدیث میں "أشهد أن لا إله" پر انگلی اٹھانا اور " إلا الله" پر گرانا صریح طور پر وارد نہیں، اسی طرح کسی روایت میں انگلی کا اخیر تک اٹھائے رکھنا بھی صراحت کے ساتھ ثابت نہیں؛ بل کہ دونوں باتیں ممکن و محتمل ہیں؛ کیوں کہ احادیث میں صرف یہ آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی شہادت کی انگلی سے اشارہ کیا؛ مگر یہ تو کہیں نہیں آیا کہ اس اشارہ کو آپ نے سلام تک باقی بھی رکھا۔

ہاں ترمذی وطبرانی کی ایک روایت سے بعض لوگ یہ بات اخذ کرتے ہیں کہ یہ اشارہ اخیر نماز تک باقی تھا؛ مگر یہ حدیث اس سلسلے میں صریح نہیں ہے؛ چناں چہ اس میں عاصم بن کلیب رحمہ اللہ اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں:

« دخلت على النبي صلی اللہ علیہ وسلم وهو يصلي وقد وضع يده اليسرى على فخذه اليسرى و وضع يده اليمنى على فخذه اليمنى و قبض أصابعه و بسط السبابة – و في رواية الطبراني : يشير بالسبابة – و هو يقول: يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينک» (۲)

ترجمہ: میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس داخل ہوا، جب کہ آپ نماز پڑھ رہے تھے اور آپ نے اپنی انگلیوں کو بند فرمالیا تھا اور سبابہ (شہادت کی انگلی) کو کھول دیا، جب کہ آپ یہ دعا کر رہے تھے کہ " يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوْبِ ثَبِّتْ قَلْبِىْ عَلٰى دِيْنِکَ ".

(۱) حدیثِ نماز: ۱۶۷

(۲) الترمذي :۲/۱۹۹ ، المعجم الكبير للطبراني: ۷/۳۱۳

یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں دعا کرتے ہوئے اشارہ کا ذکر آیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ دعا آخر نماز میں سلام کے وقت پڑھی جاتی ہے، تو آخر نماز تک اشارے کرنا صاف معلوم ہوا۔

مگر اولاً تو یہ حدیث منکر ہے، جیسا کہ خود امام ترمذی نے فرمادیا ہے، دوسرے یہ اپنے مدعا پر صریح بھی نہیں ہے؛ کیوں کہ حدیث کے اصل الفاظ: " بسط السبابة" (انگلی شہادت کی کھولی) ہیں، اس سے صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ جس وقت وہ صحابی حضور کے پاس پہنچے، تو انھوں نے آپ کو اس حالت میں دیکھا کہ آپ نے نماز میں اپنی انگلیوں کو بند کرلیا تھا؛ مگر شہادت کی انگلی کو کھلا ہی رکھا تھا اور یہ بھی دیکھا کہ اس وقت آپ مذکورہ دعا پڑھ رہے تھے، اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ آپ اس وقت اشارہ بھی کررہے تھے؟ لہٰذا اس سے دعا کے وقت اشارہ ثابت نہیں ہوتا؛ بل کہ انگلیوں کا حلقہ آخری تک باقی رکھنے کا ثبوت ہوتا ہے اور جس روایت میں " بَسَطَ " کی جگہ "يُشِيْرُ" کا لفظ ہے، یہ روایت بالمعنی ہے اور یہ تاویل اس لیے لازم ہے؛ تاکہ دونوں روایات میں تضاد نہ رہے اور ظاہر ہے کہ "بسط" عام ہے "اشارے" سے؛ کیوں کہ "بسط" تو بلا اشارہ بھی ہوسکتا ہے۔ (واللہ اعلم)

الغرض اس سلسلے میں بھی کوئی صریح وصحیح روایت نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم شہادت کی انگلی سے اشارہ نماز کے اختتام تک فرماتے رہتے تھے؛ بل کہ احادیث میں تو بس اشارہ کرنے کا ذکر ملتا ہے۔

اور علمائے حنفیہ جو یہ کہتے ہیں کہ " أشهد أن لا إله" کہتے ہوئے انگلی اٹھائے اور "إلا الله" کہہ کر انگلی کو چھوڑ دے" ان کے پاس اس کی دلیل میں چند حدیثیں ہیں:

(۱) ایک تو حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، جس میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا تفصیلی حال بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

**« و كان إذا جلس في آخر صلاته اعتمد على فخذه اليسرى و يده اليمنى على فخذه اليمنى و يشير بإصبعه إذا دعا »** (۱)

ترجمہ: اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کے آخر میں بیٹھتے تو اپنی بائیں ران پر ٹیک لگاتے اور آپ کا داہنا ہاتھ داہنی ران پر ہوتا اور آپ اپنے انگلی سے اشارہ کرتے جب کہ دعا کرتے۔

---

(۱) المعجم الكبير للطبراني: ۲۰/۷۴

اس حدیث میں ہے کہ جب دعا کرتے تھے، تو انگلی سے اشارہ کرتے تھے، یہاں دعا سے تشہد مراد ہے، اس سے معلوم ہوا کہ آپ کا یہ اشارہ تشہد پڑھتے وقت ہوتا تھا؛ لہٰذا اس کے بعد اس اشارے کا باقی نہ رہنا ہی ظاہر ہے۔

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے ''امداد الفتاوی'' میں فرمایا کہ ''دعا کی تفسیر تشہد کے ساتھ مسلم میں ہے اور ظاہر ہے کہ کلمہ ''إذا'' توقیت کے لیے ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اشارہ صرف تہلیل کے وقت تھا، پس تہلیل کے ختم پر اشارہ بھی ختم ہو جائے گا۔[1]

(۲) حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

**« أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم كان يشير بإصبعه إذا دعا لا يحركها . »**[2]

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی انگلی سے اشارہ کرتے تھے، جب کہ دعا کرتے، اس حال میں کہ انگلی کو حرکت نہیں دیتے تھے۔

امام نووی رحمہ اللہ نے '' المجموع'' میں اس کی سند کو صحیح کہا ہے اور امام ابن الملقن رحمہ اللہ نے ''خلاصة البدر المنير'' میں کہا کہ اس کو ابو داود رحمہ اللہ نے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔[3]

اس حدیث میں بھی وہی بات ہے کہ دعا کے وقت اشارہ کیا کرتے تھے؛ لہٰذا جب دعا ختم ہوگی، تو اشارہ بھی ختم ہو جانا چاہیے، رہا انگلی کو حرکت دینے کا مسئلہ، یہ ہم آگے پیش کریں گے۔

(۳) حضرت مالک بن نمیر خزاعی رضی اللہ عنہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نماز میں قاعدے میں تھے:

**« واضعاً ذراعه اليمنى على فخذه اليمنى ، رافعاً إصبعه السبابة قد أحناها شيئاً وهو يدعو . »**[4]

---

(۱) امداد الفتاویٰ: ۱/۲۰۹

(۲) أبو داود: ۱/۱۴۲، صحيح أبي عوانة: ۱/۵۳۹، سنن البيهقي: ۲/۱۸۹، مصنف عبد الرزاق: ۲/۲۴۹

(۳) المجموع: ۳/۴۱۷، خلاصة البدر المنير: ۱/۱۳۹

(۴) سنن النسائي الصغرى: ۱/۱۴۲، سنن النسائي الكبرى: ۱/۳۷۷، صحيح ابن خزيمة: ۱/۳۵۴، صحيح ابن حبان: ۵/۲۷۲، سنن البيهقي: ۲/۱۸۹

ترجمہ: اس حال میں کہ آپ اپنے داہنے ہاتھ کو اپنی داہنی ران پر رکھے ہوئے، اپنی شہادت کی انگلی کو اٹھائے ہوئے تھے اور دعا کرتے ہوئے کچھ جھکا دیا تھا۔

اس حدیث میں غور کرنے سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں: ایک یہ کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی شہادت کی انگلی کو اشارہ کے لیے اٹھایا اور دوسرے یہ کہ جب دعا کر رہے تھے، تو اس وقت انگلی کو جھکا دیا تھا اور یہ واضح بات ہے کہ اشارے کے وقت انگلی سیدھی رہتی ہے، پس یہ ''انحناء'' (جھکانا) اس وقت ہوسکتا ہے کہ اشارہ تو باقی نہ رہے؛ لیکن ہیئتِ عقد باقی رہے، یہی حنفیہ کا مسلک ہے۔

(۴) حضرت خفاف بن ایما بن رحضہ الغفاری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

« كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جلس في آخر صلاته يشير بإصبعه السبابة ، وكان المشركون يقولون: يسحر بها وكذبوا ، ولكنه التوحيد. »(۱)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کے اخیر میں بیٹھتے، تو اپنی شہادت کی انگلی سے اشارہ کرتے تھے اور مشرکین یہ کہتے تھے کہ آپ اس سے جادو کرتے ہیں؛ حالاں کہ یہ جھوٹے ہیں؛ بل کہ یہ تو توحید کا اشارہ تھا۔

علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے اس کو ''مجمع الزوائد'' میں روایت کر کے فرمایا:

''رجاله ثقات'' (اس کے راوی ثقات ہیں۔)(۲)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ اشارہ دراصل توحید کا اشارہ تھا اور توحید تشہد کا نام ہے؛ کیوں کہ اس میں اللہ کی وحدانیت کا اقرار و شہادت ہے اور توحید میں ایک تو غیر اللہ سے الوہیت کی نفی ہے اور دوسرے اللہ کی الوہیت کا اقرار و اثبات ہے، تو اشارے میں بھی نفی و اثبات ہونا چاہیے؛ اس لیے علمائے حنفیہ نے اثبات کے لیے انگلی اٹھانا اور نفی کے لیے انگلی کو گرانا تجویز کیا ہے۔ جس کی تائید اوپر کی حدیث سے ہوتی ہے۔

(۱) مسند أحمد: ۵۴/۴، المعجم الكبير للطبراني: ۲۱۷/۴، سنن البيهقي: ۱۹۱/۲
(۲) مجمع الزوائد: ۱۴۰/۲

الغرض علمائے حنفیہ نے جو کہا ہے، اس کی تائید کے لیے احادیث موجود ہیں، اگرچہ کہ وہ صریح نہ ہوں؛ لیکن یہ سب کو معلوم ہے کہ مسئلہ صرف صریح دلیل ہی کی بنیاد پر اخذ نہیں کیا جاتا؛ بل کہ بہت سے مسائل دلیل کے اشارات و دلالات سے بھی لیے جاتے ہیں؛ لہٰذا ان اشارات سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ ''أشهد أن لا إله'' پر انگلی اٹھانا اور ''إلا الله'' پر گرا دینا چاہیے۔

## انگلی کے حرکت دینے کا مسئلہ

اس کے بعد ایک اور مسئلہ اسی سے متعلق بیان کر دینا ضروری ہے، جسے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ذکر نہیں کیا ہے، وہ یہ کہ بعض غیر مقلدین شہادت کی انگلی سے اشارے کے وقت اس کو حرکت دینے پر بہت زور دیتے ہیں، گویا کہ یہ بہت ہی اہم ترین فرض ہے؛ حالاں کہ جمہور علما کے نزدیک شہادت کی انگلی سے صرف اشارہ کرنا ہے، اس کو حرکت دیتے رہنا کوئی سنت نہیں ہے۔

امام نووی رحمۃ اللہ نے اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے فرمایا کہ ''انگلی کو اٹھاتے وقت کیا اشارے میں حرکت دیتا رہے؟ اس میں کئی اقوال ہیں، صحیح قول، جس پر جمہور نے فیصلہ کیا ہے، یہ ہے کہ انگلی کو حرکت نہ دے، پس اگر اس کو حرکت دے گا، تو مکروہ ہوگا، نماز باطل نہ ہوگی۔ (۱)

جو لوگ انگلی کو حرکت دینے کے قائل ہیں، ان لوگوں نے ایک حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی بیان کیا ہے کہ ''ثم رفع إصبعه، فرأيته يحركها يدعو بها'' (پھر آپ نے اپنی انگلی اٹھائی، پس میں نے دیکھا کہ آپ اس کو حرکت دیتے ہوئے دعا فرما رہے تھے) (۲)

اس کی سند کو امام نووی رحمۃ اللہ نے ''المجموع'' میں صحیح قرار دیا ہے، اس سے بہ ظاہر ان لوگوں کی تائید ہوتی ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ اشارے کے وقت انگلی کو حرکت دیتے رہنا چاہیے؛ مگر ایک روایت اس کے بالکل خلاف بھی ثابت ہے، جیسا کہ ابھی اوپر ہم نے امام عبدالرزاق و امام ابوداود رحمہما اللہ وغیرہما کے حوالے سے اس کو پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

---

(۱) دیکھو! المجموع: ۳/۴۱۷

(۲) سنن البيهقي: ۲/۱۸۹، المنتقى لابن الجارود: ۱/۶۲، سنن الدارمي: ۱/۳۶۲، صحيح ابن خزيمة: ۱/۳۵۴، صحيح ابن حبان: ۵/۱۷۰

« أن النبي ﷺ كان يشير بإصبعه إذا دعا لا يحركها. »

ترجمہ: نبی کریم ﷺ اپنی انگلی سے اشارہ کرتے تھے، جب کہ دعا کرتے، اس حال میں کہ انگلی کو حرکت نہیں دیتے تھے۔

اس کی سند کو بھی امام نووی رحمہ اللہ نے صحیح کہا ہے، جب دونوں حدیثیں صحیح ہیں، تو ان دونوں میں تطبیق کی صورت پیدا کرنا چاہیے، اس کی صورت امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس طرح بیان کی ہے، وہ کہتے ہیں:

"يحتمل أن يكون المراد بالتحريك الإشارة بها لا تكرير تحريكها، فيكون موافقاً لرواية ابن الزبير"(1)

ترجمہ: ممکن ہے کہ حرکت دینے سے مراد اشارہ کرنا ہو، نہ کہ بار بار اس کو حرکت دینا؛ لہٰذا یہ حضرت ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کی روایت کے موافق ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ نے جو یہ کہا کہ آپ ﷺ انگلی کو حرکت دیتے تھے، تو اس سے مراد اشارہ کی حرکت ہے؛ کیوں کہ جب انگلی سے اشارہ کریں گے، تو انگلی کو حرکت ہوتی ہی ہے، یہ مراد نہیں کہ آپ بار بار اس کو حرکت دیتے رہتے تھے، اس صورت میں یہ روایت حضرت ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کی روایت کے موافق ہو جائے گی، جس میں ہے کہ آپ انگلی کو حرکت نہیں دیتے تھے۔

یہاں ایک سوال ہے، وہ یہ کہ اس میں ابن جریج راوی ہیں، یہ اگرچہ ثقہ عدل ہیں؛ مگر مدلس ہیں؛ بل کہ قبیح التدلیس ہیں اور اصولِ حدیث کا قاعدہ ہے کہ مدلس اگر عنعنہ کرے، تو مقبول نہیں، ہاں وہ سماع اور تحدیث کی تصریح کر دے، تو اس کی روایت مقبول ہوتی ہے اور ابو داود میں ابن جریج رحمہ اللہ نے زیاد سے "عن" سے اس کو روایت کیا ہے؛ لہٰذا یہ روایت ضعیف ہونا چاہیے، اس کا جواب یہ ہے کہ "صحیح ابی عوانہ" میں اور "سنن بیہقی" میں ابن جریج رحمہ اللہ نے اس کو زیاد سے "أخبرني" کہہ کر روایت کیا ہے؛ لہٰذا یہ علت ختم ہو گئی۔(2)

---

(1) سنن البيهقي: ۱۸۹/۲

(2) دیکھو! صحيح أبي عوانة: ۵۳۹/۱، سنن البيهقي: ۱۸۹/۲

یہاں یہ عرض کر دینا بھی مناسب ہے کہ شیخ ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے "تمام المنة" میں اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی محمد بن عجلان رحمہ اللہ پر کلام کیا گیا ہے اور ان سے چار ثقہ راویوں نے اس حدیث کو "لا یُحَرِّکُها" کی زیادتی کے بغیر روایت کیا ہے، اسی طرح دو ثقہ حضرات نے ابن عجلان رحمہ اللہ کے شیخ عامر بن عبداللہ رحمہ اللہ سے اس کو اس زیادتی کے بغیر روایت کیا ہے؛ لہٰذا یہ زیادتی شاذ ہے۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ شیخ الابانی رحمہ اللہ کی یہ بات متعدد وجوہ سے صحیح نہیں: ایک تو اس لیے کہ محمد بن عجلان رحمہ اللہ کو جمہور علما نے ثقہ قرار دیا ہے، ابن حجر رحمہ اللہ نے ان کو " أحد العلماء العاملین" کہا ہے اور امام احمد، سفیان بن عیینہ، ابن معین، ابو زرعہ، نسائی، ابو حاتم رحمہم اللہ وغیرہم نے ان کو ثقہ کہا ہے اور یعقوب بن شیبہ رحمہ اللہ نے ان کو صدوق کہا ہے، ابن سعد رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ عابد وفقیہ تھے اور مسجد میں ان کا ایک حلقہ تھا اور فتویٰ دیا کرتے تھے اور عجلی رحمہ اللہ نے بھی ان کو ثقہ کہا ہے۔ (۲)

یہ ہے ان کے بارے میں جمہور کا فیصلہ، ہاں ایک دو ریمارک ان پر کیے گئے ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ ان پر سعید المقبری رحمہ اللہ کی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایات مختلط ہو گئی تھیں، سعید بعض احادیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے، بعض اپنے باپ کے واسطے سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور بعض روایات ایک اور شخص کے واسطے سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے تھے، محمد بن عجلان رحمہ اللہ پر یہ الگ الگ احادیث مختلط ہو گئیں اور انھوں نے ان سب کو سعید المقبری کے حوالے سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث قرار دے دیا؛ مگر ابن حبان رحمہ اللہ نے اس واقعے کا ذکر کر کے فرمایا ہے کہ یہ کوئی ایسی کمزوری نہیں کہ اس کی وجہ سے آدمی کو ضعیف قرار دیا جائے؛ کیوں کہ کتاب جس سے یہ حدیثیں بیان کرتے تھے، وہ تو سب کی سب صحیح ہے۔ (۳)

---

(۱) تمام المنة: ۲۱۸

(۲) تهذیب الکمال: ۲۶/۱۰۲-۱۰۸، تهذیب التهذیب: ۹/۳۰۳-۳۰۴

(۳) تهذیب التهذیب: ۹/۳۰۴

اس سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ محمد بن عجلان رحمہ اللہ پر صرف سعید المقبری رحمہ اللہ کی احادیث میں اختلاط ہوا تھا، تمام احادیث میں نہیں، چناں چہ ''تہذیب الکمال'' میں ہے:

''كان داود بن قيس يجلس إلى ابن عجلان، يتحفظ عنه، ويقول: إنها اختلطت على ابن عجلان يعني في حديث سعيد المقبري.'' (۱)

لہٰذا اس کو تمام احادیث میں اختلاط پر محمول کرنا غلط ہے اور اس کی بنا پر حدیث کو ضعیف کہنا محدثین کے طریقے پر درست نہیں۔

دوسرے اس وجہ سے کہ جس طرح اس زیادتی کو شاذ شیخ الالبانی رحمہ اللہ نے کہا ہے، اسی طرح بعض حضرات نے وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں '' يُحَرِّكُهَا '' کی زیادتی کو شاذ قرار دیا ہے، امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے اس حدیث وائل رضی اللہ عنہ کو اپنی صحیح میں روایت کرنے کے بعد اس کے شاذ ہونے کی جانب اشارہ کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ''احادیث میں سوائے اس حدیث کے کسی میں ''يُحَرِّكُهَا'' نہیں ہے۔ (۲)

اور خود شیخ البانی صاحب رحمہ اللہ نے اسی جگہ '' تمام المنة '' میں ذکر کیا ہے کہ ایک یمانی طالب العلم نے ''البشارة في شذوذ تحريك الإصبع في التشهد و ثبوت الإشارة'' نامی ایک رسالے میں اس زیادتی کو شاذ قرار دیا ہے۔ تو اگر یہ شاذ ہے، تو وہ بھی شاذ ہے؛ لہٰذا دونوں سے احتجاج ساقط ہونا چاہیے۔

اور تیسرے اس وجہ سے کہ شیخ البانی رحمہ اللہ نے ''يُحَرِّكُهَا'' کی زیادتی کو حدیث وائل میں شاذ تسلیم کرنے سے اس لیے انکار کیا ہے، کہ اس زیادتی کو علما نے قبول کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر حدیث وائل اس وجہ سے شاذ نہیں رہی کہ اس کو علما نے قبول کیا ہے، تو کیا حضرت ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ''يُحَرِّكُهَا'' کی زیادتی کو علما نے رد کیا ہے یا قبول کیا ہے؟ ذرا انصاف تو کیجیے کہ ایک طرف امام نووی رحمہ اللہ تصریح کرتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

---

(۱) تهذيب الكمال: ۲۶/۱۰۶

(۲) صحيح ابن خزيمة: ۱/۳۵۴

دوسری جانب جمہور علما اسی کے مطابق عمل کرتے ہیں اور انگلی کو حرکت دینے سے منع کرتے ہیں۔ کیا یہ قولی و علمی طور پر حضرت ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو قبول کرنا نہیں ہوا؟ اور اس کی تصحیح نہیں ہوئی؟ پھر یہ تو شاذ ہی رہ جائے؛ کیوں کہ شیخ البانی رحمہ اللہ کا مسلک یہ نہیں اور حدیثِ وائل علما کے قبول کرنے کی وجہ سے شاذ نہ رہے؛ کیوں کہ یہ ان کے مسلک کے موافق ہے۔ کیا یہی انصاف و دیانت ہے؟ حق یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں اور ان میں تطبیق کی صورت وہی ہے، جو امام بیہقی رحمہ اللہ نے بیان کی ہے۔

## نماز کے بعد اوراد و اذکار کب کریں؟

نماز کے بعد دعا و ذکر کا موقع ہوتا ہے اور احادیث میں اس سلسلے میں مختلف اذکار و ادعیہ منقول ہیں، مگر سوال یہ ہے کہ یہ اذکار و دعائیں پڑھنے کا موقع کونسا ہے؟ آیا فرض نماز کے فوری بعد یا سنت و نوافل کے بعد؟ ہمارے علمانے تصریح کی ہے کہ جن نمازوں کے بعد سنتیں نہیں ہیں، وہاں تو فرض کے بعد ہی ان اذکار و اوراد کو پورا کیا جائے اور جن نمازوں کے بعد سنن و نوافل ہیں، وہاں سنن و نوافل کے بعد ان اذکار کو ادا کیا جائے۔

مگر مؤلف حدیثِ نماز نے فرض کے فوری بعد ان اوراد کو پڑھنے پر زور دیا ہے اور لکھا ہے:

> ”ان تمام اوراد اور دعاؤں کا وقت فرض نماز کے بعد کا ہے؛ تاکہ دعا کی قبولیت جلد ہو؛ کیوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ فرض نماز کے بعد دعا قبول ہوتی ہے، دوسرے یہ کہ نماز میں فاصلہ بھی ہو جاتا ہے؛ لیکن بعض لوگ فرض پڑھ کر فوراً سنت پڑھنے کھڑے ہو جاتے ہیں اور سنتوں کے بعد ان تسبیحات اور دعاؤں کو پڑھتے ہیں، تو نہ مقبولیت والا موقع ملتا ہے اور نہ فرض و نوافل میں فاصلہ ہوتا ہے، اپنی من مانی کرنے سے بھلا نہیں ہوسکتا۔“(۱)

راقم کہتا ہے کہ مؤلف ”حدیثِ نماز“ کی یہ بات علی الاطلاق درست نہیں؛ کیوں کہ احادیث سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ فرض کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کرتے تھے؛ مگر اس سلسلے میں منقول تمام اذکار ہر فرض نماز کے بعد آپ پڑھتے تھے، اس کا کوئی ثبوت نہیں؛ بل کہ ظاہر یہی

(۱) حدیثِ نماز: ۱۷۳

ہے کہ کبھی کوئی ذکر و دعا کرتے اور کبھی دوسرا ذکر و دعا کرتے تھے؛ لہٰذا مؤلفِ "حدیثِ نماز" کا ان تمام اوراد و اذکار کو فرض کے بعد پڑھنے کو ضروری قرار دینا بے بنیاد بات ہے، دوسرے خود احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لمبے اور طویل اذکار و کثیر دعائیں فرض کے بعد پڑھنا اور سنتوں میں تاخیر کرنا پسندیدہ امر نہیں اور نہ یہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا۔ چناں چہ:

(۱) حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

« كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سلم مكث قليلاً »

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب سلام پھیرتے تھے، تو اس جگہ میں کچھ ہی دیر ٹھہرتے تھے۔

اس حدیث کے آخر میں ابن شہاب رحمہ اللہ نے کہا کہ ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ (ٹھہرنا) اس لیے تھا؛ تاکہ عورتیں لوٹ جائیں۔ واللہ اعلم! (۱)

اس میں غور کیجیے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد تھوڑی ہی دیر ٹھہرتے تھے، تو طویل ذکر و اذکار فوراً بعد نماز فرض کہاں ہوتے تھے؟

(۲) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

«كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا سلم لم يقعد إلا مقدار ما يقول: اللّٰهم أنت السلام ومنک السلام ، تباركت يا ذا الجلال والإكرام.» (۲)

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب سلام پھیرتے، تو صرف "اللّٰهم أنت السلام ومنک السلام ، تباركت يا ذا الجلال والإكرام" پڑھنے کی مقدار بیٹھتے تھے۔

اس کا ظاہری مطلب یہی ہے کہ فرض کے بعد صرف "اللهم أنت السلام.... الخ کے

---

(۱) البخاري: ۱/۱۱۷، أبو داود: ۱/۱۴۹، مسند أحمد: ۶/۳۱۰، مصنف عبد الرزاق: ۲/۲۴۵، سنن البيهقي: ۲/۲۶۰

(۲) مسلم: ۱/۲۱۸، الترمذي: ۱/۶۶، ابن ماجه: ۱/۶۶، مسند أحمد: ۶/۲۳۵، سنن البيهقي: ۲/۲۶۰، سنن الدارمي: ۱/۳۵۸، صحيح ابن خزيمة: ۱/۳۶۲، صحيح ابن حبان: ۵/۳۴۰

بہ قدر ذکر کرتے تھے اور سنتوں میں مشغول ہوجاتے تھے، پھر حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث تو صاف بتارہی ہے، کہ مکث اور ٹھہرنا ہی تھوڑی دیر ہوتا تھا، معلوم ہوا کہ فرض کے بعد طویل اذکار کا معمول نہیں تھا۔

اور اسی سے ایک بات یہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے بعد یہی ایک ذکر نہیں کرتے تھے؛ اسی لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ کہا کہ "إلا مقدار ما يقول" کہ یہ کہنے کی مقدار بیٹھتے تھے؛ لہٰذا اتنے وقت میں جو بھی ذکر مناسب سمجھتے کرتے تھے، کبھی کوئی اور کبھی کوئی اور۔

(۳) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا:

« صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان ساعة يسلم يقوم ، ثم صليتُ مع أبي بكر رضي الله عنه ، فكان إذا سلم وثب مكانه كأنه يقوم عن رضف. »[1]

ترجمہ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی، پس آپ جب سلام پھیرتے، اسی گھڑی کھڑے ہوجاتے تھے، پھر میں نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ساتھ نماز پڑھی، پس وہ جب سلام پھیرتے، تو اپنی جگہ سے اس طرح جلدی سے اٹھ جاتے، گویا کہ وہ کسی گرم پتھر سے اٹھتے ہوں۔

جب یہ حضرات اس قدر جلدی سے نماز کے بعد اپنی جگہ سے اٹھ جاتے تھے، تو طول طویل ذکر وہیں بیٹھ کر کس طرح ہوتا تھا؟ معلوم ہوا کہ نماز کے بعد مختصر ذکر کرتے تھے، جیسا کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے بتایا ہے اور دیگر اذکار اس وقت نہیں کرتے تھے؛ بل کہ سنتوں کے بعد کرتے تھے۔

علامہ ظفر احمد صاحب رحمہ اللہ کہتے ہیں:

" قلت: والظاهر أنه صلى الله عليه وسلم كان يأتي دبر الصلاة بواحد من الأذكار ، فروى كل راو بما سمع ، وأما احتمال أنه

---

(۱) سنن البيهقي:۲/۲۵۹،صحيح ابن خزيمة:۳/۱۹۷، المستدرك:۱/۳۳۶،المعجم الكبير: ۱/۲۵۲،مصنف عبد الرزاق:۲/۲۴۶

كان يأتي بجميع الأذكار الواردة في دبر الصلاة كل يوم بعد كل صلاة فبعيد جداً كما لا يخفى على من له أدنى فهم.“[1]

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ ظاہر یہی ہے کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نماز کے بعد ان اذکار میں سے کوئی ایک ذکر کرتے تھے، پس ہر روایت کرنے والے نے وہ بات بیان کی، جو اس نے سنی تھی، پس یہ احتمال کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم ان تمام اذکار کو ہر نماز کے بعد روزانہ پڑھتے تھے، بہت ہی بعید بات ہے، جیسا کہ معمولی فہم والے پر بھی یہ بات مخفی نہیں۔

الحاصل احادیث میں اگر ایک جانب فرض کے بعد اذکار کا ثبوت ہے، تو دوسری جانب یہ بھی ثابت ہے کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم فرض کے بعد جلدی سے اٹھ کھڑے ہوتے تھے اور صرف ”اللهم أنت السلام“ والی دعا کے بہ قدر ہی بیٹھتے تھے، اس سے زیادہ نہیں بیٹھتے تھے۔ ان دونوں باتوں کو ملانے سے ایک بات یہ واضح ہو جاتی ہے کہ نمازوں کے بعد کے اذکار سب کے سب ایک دن نہیں پڑھے جاتے تھے؛ بل کہ کبھی کوئی ذکر اور کبھی دوسرا ذکر پڑھنے کا معمول تھا۔

پھر فرض کے بعد کی سنتوں میں جلدی کرنے کا حکم بھی وارد ہے، جس سے فرض اور سنن کے درمیان طویل فصل کا ناپسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔

(۱) ایک روایت میں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے آیا ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے فرمایا:

«عجلوا الركعتين بعد المغرب ، لِتُرْفَعَا مع العمل.»[2]

ترجمہ: مغرب کے بعد دو رکعت (سنت) پڑھنے میں جلدی کرو؛ تاکہ وہ اس عمل کے ساتھ اٹھالی جائیں۔

(۲) حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں:

« عجلوا الركعتين بعد المغرب ، فإنهما تُرْفَعَانِ مع

---

(۱) إعلاء السنن: ۱۵۴/۳

(۲) شعب الإيمان: ۱۲۱/۳

المكتوبة.» (۱)

ترجمہ: مغرب کے بعد دو رکعت (سنت) پڑھنے میں جلدی کرو؛ کیوں کہ یہ دو رکعتیں فرض کے ساتھ ساتھ اٹھائی جاتی ہیں۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اس کو "الجامع الصغیر" میں ابن نصر رحمہ اللہ کے حوالے سے روایت کیا ہے اور اس پر حسن کی علامت لگائی ہے؛ مگر علامہ مناوی رحمہ اللہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے؛ کیوں کہ اس کی سند میں ایک تو سوید بن سعید رحمہ اللہ راوی ضعیف ہے اور دوسرا عبد الرحمٰن العمی متروک ہے۔ (۲)

(۲) حضرت مکحول رحمہ اللہ سے مرفوعا روایت ہے:

« من صلى بعد المغرب ركعتين قبل أن يتكلم كتبتا – أو رفعتا – في عليين.» (۳)

ترجمہ: جس نے مغرب کے بعد دو رکعتیں کلام کرنے سے پہلے پڑھیں وہ علیین میں لکھی جاتی ہیں، یا یہ کہا کہ وہ علیین میں اٹھالی جاتی ہیں۔

یہ حدیث بھی سند کے لحاظ سے ضعیف ہے، جیسا کہ مناوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے۔ (۴)

یہ روایات اگر چہ کہ ضعیف ہیں؛ مگر ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں، ان روایات سے معلوم ہوا کہ مغرب کی سنتوں کے پڑھنے میں تعجیل کرنا چاہیے؛ کیوں کہ یہ فرض نماز کے ساتھ اللہ کے دربار میں اٹھالی جاتی ہے اور ایسی نماز علیین میں لکھی جاتی ہے۔ اس میں بیان کردہ یہ علت کہ سنت مغرب جلدی پڑھنے سے علیین میں اٹھالی جاتی ہیں، یہ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ یہ بات سنت مغرب کے ساتھ خاص نہیں؛ بل کہ ہر نماز کا یہی معاملہ ہونا چاہیے؛ کیوں کہ ہر سنت و نفل نماز فرض نماز کے تابع ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ اٹھائی جاتی ہے؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ جن نمازوں کے بعد سنتیں ہیں، ان کو جلدی ادا کرنا چاہیے اور جلدی سے مراد یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جو ذکر کی

(۱) الجامع الصغير

(۲) فيض القدير: ۳۰۸/۴

(۳) مصنف عبد الرزاق: ۷۰/۳، واللفظ له، ابن أبي شيبة: ۱۶/۲

(۴) فيض القدير: ۱۶۷/۶

مقدار بیان کی ہے، اس قدر دیر کی جائے، اس سے دیر کرنا مناسب نہیں۔ ہاں جن نمازوں کے بعد سنت نہیں ہے، جیسے صلاۃِ عصر وصلاۃِ فجر تو ان کے بعد طویل اذکار ودعائیں پڑھنا چاہیے اور اس طرح تمام احادیث میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔(۱)

علامہ ابن بطال رحمۃ اللہ نے ''شرحِ بخاری'' میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے تحت لکھا ہے:

**''وأما مكث الإمام في مصلاه بعد السلام ، فقد كرهه أكثر العلماء إذا كان إماماً راتباً إلا أن يكون مكثه لعلةٍ . هذا قول الشافعي وأحمد بن حنبل . وقال مالك: يقوم ولا يقعد في الصلاة كلها إذا كان إمامَ مسجد جماعة ، وإن كان إماماً في السفر فإن شاء قام و إن شاء قعد. وقال أبو حنيفة: كل صلاة بعدها نافلة فإنه يقوم لها ، وما لا نافلة بعدها كالعصر والفجر، فإن شاء قام وإن شاء قعد ، وهو قول أبي مجلز''.** (۲)

ترجمہ: رہا امام کا اپنے مصلے پر سلام کے بعد ٹھہرنا، تو اس کو اکثر علما نے مکروہ کہا ہے، جب کہ وہ مقرر امام ہو؛ مگر یہ کہ کسی ضرورت سے ٹھہرے، یہی امام شافعی وامام احمد رحمہما اللہ کا قول ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ نے کہا کہ امام تمام نمازوں میں سلام کے بعد اٹھ جائے بیٹھا نہ رہے، جب کہ وہ جماعت والی مسجد کا امام ہو اور اگر وہ سفر میں امام ہوا ہے، تو چاہے تو اٹھ جائے اور چاہے، تو بیٹھا رہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ نے کہا کہ ہر وہ نماز، جس کے بعد سنن ونوافل ہیں، امام ان سنن ونوافل کے لیے کھڑا ہو جائے اور جس نماز کے بعد سنن ونوافل نہیں ہیں، جیسے فجر وعصر تو اگر چاہے، تو اٹھ جائے اور چاہے، تو بیٹھا رہے اور یہی ابو مجلز کا قول ہے۔

---

(۱) دیکھو! إعلاء السنن: ۳/۱۵۴-۱۵۷

(۲) شرح البخاري لابن بطال: ۲/۴۶۱-۴۶۲

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ جو لوگ فرض کے بعد ہی اوراد و وظائف کو ضروری قرار دیتے ہیں اور اسی پر جمود کرتے ہیں، ان کی بات صحیح نہیں؛ بل کہ دونوں قسم کی احادیث میں جمع و تطبیق کی صورت اختیار کر کے مذکورہ طریقہ اختیار کرنا نہایت ہی انصاف اور غایتِ اعتدال کی بات ہے اور اس کو من مانی کہنا مؤلف کے قصورِ فہم و نظر کا نتیجہ ہے۔

رہی وہ حدیث جو حضرت عبد الرحمٰن بن غنم رحمہ اللہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے، کہ آپ نے فرمایا کہ جس نے مغرب اور فجر کی نماز سے اپنے پیر موڑنے اور گھومنے سے پہلے پہلے دس مرتبہ یہ پڑھا:

”لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد بيده الخير ، يحيي و يميت وهو على كل شيء قدير“.

تو اس کے لیے ہر مرتبہ پر دس نیکیاں لکھی جاتی اور دس گناہ مٹائے جاتے اور دس درجات بلند کیے جاتے ہیں اور یہ اس کے لیے ہر برائی سے اور شیطان مردود سے آڑ ہوگا اور اس کو سوائے شرک کے کوئی گناہ ہلاک نہیں کرے گا اور یہ عمل کے لحاظ سے سب سے افضل ہوگا؛ مگر وہ شخص جو اس سے بھی افضل کوئی عمل کرے۔ (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی جو حدیث اوپر گزری، اس کے برابر کی یہ حدیث نہیں؛ کیوں کہ اس میں ایک راوی شہر بن حوشب کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کہ یہ راوی ثقہ ہے یا نہیں؟ دوسرے اس میں شہر بن حوشب نے سند و متن میں اختلاف کیا ہے، کبھی اس کو حضرت عبد الرحمٰن بن غنم رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں اور کبھی حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے اور کبھی حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے اور کبھی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے، اسی طرح متن میں کبھی ”مغرب“ کا ذکر کرتے ہیں اور کبھی مغرب کے بہ جائے عصر کا ذکر کرتے ہیں اور کبھی فجر کا ذکر کرتے ہیں۔ اس کی تفصیل ”تمام المنة“ میں شیخ البانی نے کی ہے۔ (۲)

تیسرے جن احادیث میں فرض کے بعد اذکار پڑھنے کا ذکر ہے، ان میں فرض کے بعد سے

---

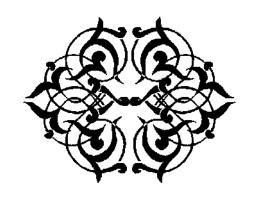
(۱) مسند أحمد: ۴/۲۲۷

(۲) تمام المنة: ۲۲۸-۲۲۹

مراد متصل فرض ہونا کوئی ضروری نہیں ؛ بل کہ فرض کے بعد کا حکم اس وقت بھی متحقق ہوسکتا ہے، کہ سنت ونوافل سے فارغ ہوکر یہ اوراد وادعیہ پڑھے؛ کیوں کہ توابع (سنت ونفل) متبوع کے ساتھ ضمناً داخل ہوجایا کرتے ہیں۔

اور رہا یہ مسئلہ کہ فرض وسنن میں فصل ہونا چاہیے؛ اس لیے سنتوں سے قبل اذکار ضروری ہیں، تو عرض ہے کہ اس کے لیے طویل ذکر ودعا کی کوئی ضرورت نہیں اور نہ یہ فصل اس پر موقوف ہے؛ بل کہ جس قدر فصل حضرت عائشہ وام سلمہ رضی اللہ عنہما کی روایات سے ثابت ہے، وہ اس کے لیے کافی ہے؛ لہٰذا اس سے تمام احادیث جمع ہوگئیں۔ (واللہ اعلم)

# اوقاتِ صلاۃ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# اوقاتِ صلاۃ

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے آخر میں اوقاتِ صلاۃ پر بھی نظر ڈالی ہے؛ مگر دلائل وغیرہ سے کوئی بحث نہیں کی؛ اس لیے ہم بھی محض مذہبِ احناف کی نشاندہی کرتے ہیں۔

## فجر کا مستحب وقت

فجر کی نماز کا وقت تمام علما وائمہ کے نزدیک طلوعِ فجر سے شروع ہوکر طلوعِ آفتاب رہتا ہے، یہ اس کا وقت جواز ہے، رہا فجر کا مستحب وقت، تو اس میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، بعض کے نزدیک ''غلس'' یعنی اندھیرے میں پڑھنا مستحب ہے اور بعض کے نزدیک غلس کے بہ جائے ''اِسفار'' (یعنی اجالا پھیلنے پر) پڑھنا اولیٰ وافضل ہے اور حنفیہ اسی کے قائل ہیں اور ان کی دلیل وہ حدیثیں ہیں، جن میں فجر کو 'اسفار' میں پڑھنے کا امر بھی ہے اور فضیلت بھی وارد ہوئی ہے۔

ایک حدیث میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

« أسفروا بالفجر— و في رواية — أصبحوا بالصبح ؛ فإنه أعظم للأجر » (۱)

ترجمہ: فجر کو اسفار (خوب اجالا ہوجانے کے بعد) پڑھو؛ کیوں کہ یہ زیادہ اجر کا باعث ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو ''حسن صحیح'' کہا اور امام زیلعی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ ابن القطان رحمہ اللہ نے ابوداود کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔ (۲)

اس کے علاوہ یہ حدیث ان ہی الفاظ کے ساتھ یا ذرا تغیر کے ساتھ متعدد صحابہ: حضرت بلال، حضرت انس، حضرت قتادہ بن النعمان، حضرت ابن مسعود، حضرت ابو ہریرہ،

(۱) أبو داود: ۱/۶۱، الترمذي: ۱/۴۰، النسائي: ۱/۶۴، ابن ماجه: ۱/۴۹

(۲) نصب الراية: ۱/۲۳۵

وحضرت حواء انصاریہ رضی اللہ عنہا سے آئی ہے۔ (۱)

## اگر سنتِ فجر چھوٹ جائے تو!

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے یہاں ایک مسئلہ لکھا:

''اگر فجر کی سنتیں پہلے نہ پڑھ سکے، تو بعد جماعت فوراً پڑھ سکتا ہے، تاخیر کرنے اور طلوعِ شمس کے انتظار کی کوئی ضرورت نہیں، حدیث میں تو اس کی اجازت ہے ہی؛ مگر ''عین الہدایہ'' میں بھی اجازت ہے۔'' (۲)

راقم کہتا ہے کہ ہمارے علما کے نزدیک مسئلہ یہ ہے، کہ اگر سنت فجر چھوٹ جائے، تو طلوع شمس کے بعد اس کی قضا کرے اور یہی مسلک امام شافعی، امام احمد، اسحاق بن راہویہ، سفیان ثوری، ابن المبارک رحمہم اللہ وغیرہم حضرات کا ہے۔ (۳)

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے جو لکھا ہے، کہ فوراً بعد جماعت کے اس کو پڑھ سکتے ہیں اور اس کی اجازت ہے، اس کی حدیث ترمذی اور ابوداود میں ہے، جس میں ہے کہ حضرت قیس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز فجر پڑھی، پھر سنت پڑھنے لگے، تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیکھ کر فرمایا کہ دو نمازیں ایک ساتھ؟ تو قیس نے جواب دیا کہ میری سنتِ فجر رہ گئی تھی، اس پر آپ نے (ابوداود کی روایت کے مطابق) سکوت فرمایا (اور ترمذی کے مطابق فرمایا کہ) اس وقت کوئی حرج نہیں۔ (۴)

اس سے بعض ائمہ استدلال کرتے ہیں، کہ سنتِ فجر رہ جائے، تو جماعت کے بعد طلوعِ شمس سے اولاً تو یہ الفاظ اجازت میں صریح نہیں، اگر چہ محتمل ہیں؛ کیوں کہ ہر سکوت تقریر نہیں ہوتا؛ بل کہ سکوت مع رضا تو تقریر ہے، سکوت بلا رضا کو تقریر نہیں کہہ سکتے اور یہاں آپ کا سوال کہ کیا دو نمازیں ایک ساتھ؟ یہ بتا رہا ہے کہ آپ اس وقت حالتِ رضا میں نہیں تھے۔ پھر ترمذی کے الفاظ

---

(۱) نصب الراية: ۱/۲۳۵

(۲) حدیثِ نماز: ۱۷۷

(۳) دیکھو! سنن الترمذي: ۱/۹۶

(۴) أبو داود: ۱/۱۸۰، الترمذي: ۱/۹۶

"فلا إذن" میں دو احتمال ہیں کہ یا تو اس کے معنے یہ ہے کہ اس وقت پڑھ لو کوئی حرج نہیں، یا یہ معنے ہیں کہ اس وقت نہیں یعنی اب نہ پڑھو؛ لہٰذا جواز میں یہ روایت بھی صریح نہیں۔

دوسرے یہ روایت ضعیف ہے، جس سے اس مسئلے پر استدلال ہی سرے سے درست نہیں اور خود امام ترمذی رحمہ اللہ نے حدیث پر کلام کیا ہے اور اس کو منقطع قرار دیا ہے؛ کیوں کہ اس کے راوی محمد بن ابراہیم رحمہ اللہ نے قیس بن فہد رضی اللہ عنہ سے سماعت نہیں کی، امام ترمذی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس حدیث کو محمد بن ابراہیم رحمہ اللہ سے بلا واسطہ قیس رضی اللہ عنہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے، یعنی یہ روایت مرسل ہے۔(۱)

اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے جو یہ کہا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کا یہ قول جید نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ متصل بھی آئی ہے، اس پر مولانا ظفر احمد صاحب رحمہ اللہ نے "إعلاء السنن" میں تعقب کیا ہے؛ کیوں کہ اس حدیث کے تمام طرق منقطع ہیں۔(۲)

اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی ہی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

**« من لم يصل ركعتي الفجر فليصلهما بعد ما تطلع الشمس. »**(۳)

ترجمہ: جو شخص سنتِ فجر نہ پڑھا ہو، وہ بعد طلوعِ شمس کے پڑھے۔

اس روایت کو بہ قول ابن تیمیہ، امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے صحیح قرار دیا ہے اور حاکم رحمہ اللہ نے "مستدرک" میں صحیح قرار دیا ہے اور حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے "تلخیصِ مستدرک" میں اس کا اقرار واعتراف کرلیا ہے۔(۴)

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث پر کلام کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس سند سے ہمام رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والوں میں سے سوائے عمرو بن عاصم کے کسی نے حدیث کو اس طرح بیان نہیں کیا اور قتادہ رضی اللہ عنہ سے معروف حدیث اسی طرح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے

---

(۱) الترمذي: ۹۶/۱

(۲) دیکھیے! إعلاء السنن: ۲۳/۷

(۳) الترمذي: ۹۶/۱

(۴) فتاوی ابن تیمیة: ۹۰/۲۳

فرمایا کہ ”جس نے صبح کی نماز میں سے ایک رکعت پالی سورج کے طلوع ہونے سے پہلے، تو اس نے صبح کی پوری نماز پالی۔“(۱)

مگر اس کا جواب علما نے دیا ہے کہ حاکم نے اور ذہبی رحمہما اللہ نے اس کی صحت کو تسلیم کرلیا ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ کا یہ کلام اس میں قادح نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ یہ عمرو بن عاصم رحمہ اللہ ثقہ ہیں اور ثقہ کا تفرد مقبول ہوتا ہے؛ لہٰذا اس حدیث کو قبول کیا جائے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے پاس کی دلیل مضبوط ہے، جس میں بعد طلوعِ شمس سنتِ فجر کی قضا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

## قبل فجر لیٹنے کا حکم

مؤلفِ ”حدیثِ نماز“ نے اسی جگہ ایک مسئلہ یہ بھی لکھا ہے، کہ فجر کی سنتیں پڑھ کر داہنی کروٹ پر ذرا لیٹنے کا حکم ہے۔(۲)

راقم کہتا ہے کہ ”بخاری“ میں اور دیگر کتابوں میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے صرف یہ مروی ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی سنتیں پڑھ کر مؤذن کے آنے تک اپنی داہنی کروٹ پر لیٹتے تھے اور ایک روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی سے یہ بھی ہے کہ اگر میں بیدار ہوتی، تو آپ مجھ سے باتیں کرتے اور اگر میں سوئی ہوتی، تو لیٹ جاتے۔“(۳)

مگر کسی حدیث میں ”بخاری“ کے اندر اس کا حکم نہیں ہے، یہ مؤلفِ ”حدیثِ نماز“ کا وہم ہے، ہاں ایک حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ابو داود، ترمذی وغیرہما میں حکم کی آئی ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« إذا صلى أحدكم الركعتين قبل صلاة الصبح فليضطجع على جنبه الأيمن. »(۴)

---

(۱) الترمذي: ۱/۹۶

(۲) حدیثِ نماز: ۱۷۷

(۳) البخاري: ۱/۱۵۵

(۴) أبو داود: ۱/۱۷۹، أحمد: ۲/۴۱۵، الترمذي: ۱/۹۶

ترجمہ: جب تم میں سے کوئی نمازِ صبح کی دو رکعتیں پڑھ لے، تو اپنے داہنے پہلو پر لیٹ جائے۔

مگر اس روایت کو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے اور شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ، علامہ ابن القیم رحمہما اللہ وغیرہما نے ضعیف قرار دیا ہے اور اس کی کئی وجوہات ہیں:

ایک یہ کہ اس کے ایک راوی عبد الواحد بن زیاد میں یحییٰ بن سعید القطان رحمہما اللہ وغیرہ نے کلام کیا ہے، مگر ہمارے نزدیک یہ وجہ صحیح نہیں؛ کیوں کہ عبد الواحد رحمہ اللہ کو جمہور نے ثقہ تسلیم کیا ہے؛ بل کہ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس پر اجماع ہے۔(۱)

دوسرے یہ کہ عبد الواحد بن زیاد رحمہ اللہ کے استاذ امام اعمش رحمہ اللہ نے اس کو عنعنہ سے روایت کیا ہے اور وہ مدلس تھے؛ لہٰذا اس وجہ سے بھی یہ روایت ضعیف ہے۔

تیسرے یہ کہ راویوں نے اس حدیث میں اختلاف کیا ہے، بعض نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی حیثیت سے روایت کیا ہے؛ چناں چہ ''ابن ماجہ'' میں شعبہ نے اس حدیث کو سہیل بن صالح سے اور انھوں نے اپنے باپ سے اسی طرح روایت کیا ہے اور بعض نے اس کو امر بنا کر پیش کیا ہے، جیسا کہ اوپر نقل کیا گیا؛ اسی لیے امام بیہقی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کا فعلِ رسول ہونا زیادہ محفوظ ہے؛ لہٰذا یہ امر والی حدیث ثابت نہیں؛ بل کہ یہ دراصل فعلِ رسول ہے، جس کو بعض راویوں نے کسی غلط فہمی کی وجہ سے امر بنا دیا ہے۔

چناں چہ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے ''خلال'' کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ مروزی رحمہ اللہ نے کہا کہ امام احمد رحمہ اللہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کے بارے فرمایا کہ '' لیس بذلک''اور اس کو عبد الواحد رحمہ اللہ کا تفرد قرار دیا۔ نیز ابن القیم رحمہ اللہ ہی نے اولاً امام ترمذی رحمہ اللہ کا قول اس حدیث کے بارے میں نقل کیا کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے، پھر اس کا رد حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا:

'' وهذا باطل ، ليس بصحيح وإنما الصحيح الفعل ، لا الأمر بها، والأمر تفرّد به عبد الواحد بن زياد وغلط فيه ''(۲)

---

(۱) تهذيب التهذيب:۶/ ۳۸۵

(۲) زاد المعاد: ۱/ ۲۸۹

ترجمہ: یہ بات باطل ہے، صحیح تو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے، نہ کہ حکم اور حکم کی بات عبد الواحد بن زیاد رحمہ اللہ کا تفرد ہے اور اس میں ان سے غلطی ہوئی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ بڑے بڑے ائمہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حکم والی حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور صحیح اس بات کو قرار دیا ہے کہ یہ فعلِ رسول ہے؛ مگر یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ہمیشہ ایسا نہیں کرتے تھے؛ بل کہ کبھی سنتِ فجر کے بعد لیٹ جاتے اور کبھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے باتیں فرماتے، جیسا کہ اوپر بخاری کے حوالے سے ذکر کیا گیا۔ اور اسی سے جمہور علماء نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ یہ لیٹنا واجب و سنت مؤکدہ نہیں ہے۔

چناں چہ امام قرطبی رحمہ اللہ نے "المفهم شرح مسلم" میں اور قاضی عیاض رحمہ اللہ نے "إكمال المعلم شرح مسلم" میں اور ابن بطال رحمہ اللہ نے اپنی "شرحِ بخاری" میں اس کا ذکر کیا ہے۔ (۱)

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ کی عبارت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے تحت یہ ہے:

**« هذا الحديث يبين أن الضجعة ليست بسنة ، و أنها للراحة، فمن شاء فعلها و من شاء تركها ، ألا ترى قول عائشة رضي الله عنها : فإن كنت مستيقظة حدثني وإلا اضطجع ، فدل على أن اضطجاعه صلى الله عليه وسلم إنما كان يفعله إذا عدم التحدث معها ليستريح من تعب القيام. »** (۲)

ترجمہ: یہ حدیث واضح کر رہی ہے کہ لیٹنا کوئی سنت نہیں ہے اور یہ کہ یہ آرام پانے کے لیے تھا؛ لہٰذا جو چاہے وہ کرے اور جو نہ چاہے ترک کر دے، کیا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول دیکھتا نہیں کہ فرمایا کہ "اگر میں بیدار ہوتی، تو آپ مجھ سے باتیں کرتے ورنہ لیٹ جاتے" یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آپ یہ اس

---

(۱) إكمال المعلم: ۳/۴۲۳، المفهم شرح مسلم: ۲/۱۶۹، شرح البخاري لابن بطال: ۳/۱۵۲

(۲) شرح البخاري لابن بطال: ۳/۱۵۲

وقت کرتے تھے، جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ بات چیت نہ رہتی؛ تا کہ رات کے قیامِ نماز کے تھکان سے آرام پا سکیں۔

الغرض سنتِ فجر کے بعد سونا کوئی سنت نہیں؛ بل کہ آپ کی ایک ضرورت تھی؛ کیوں کہ آپ رات میں زیادہ تر عبادت کرتے تھے؛ لہٰذا آپ کو تھکان ہو جاتا تھا؛ اس لیے کچھ دیر آرام کرنے کبھی کبھی لیٹ جاتے تھے۔

اور اس کی تائید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کی ایک اور روایت سے ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں:

« إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يضطجع لِسُنَّةٍ ؛ و لكنّه كان يدأب ليلته ، فيستريح . »

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سنت کی وجہ سے نہیں لیٹتے تھے؛ لیکن آپ رات میں تھک جاتے تھے؛ لہٰذا کچھ آرام کر لیتے تھے۔ (۱)

اس حدیث کے بارے میں شوکانی ''نیل الاوطار'' میں کہتے ہیں کہ یہ حجت نہیں بن سکتی؛ کیوں کہ اس کی سند میں ایک راوی مجہول ہے، دوسرے یہ کہ یہ بات حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے گمان سے فرمائی ہے اور وہ حجت نہیں، حجت تو ان کی روایت میں ہے۔ (۲)

مگر شوکانی رحمہ اللہ کا یہ اعتراض صحیح نہیں؛ کیوں کہ اس میں ابن جریج نے اپنے استاذ کا ذکر اس طرح کیا ہے کہ ''أخبرني من أصدق'' (مجھے اس آدمی نے خبر دی، جس کو میں سچا سمجھتا ہوں) اور محدثین کے درمیان اس جملے کے بارے میں اختلاف ہے، کہ یہ توثیق و تعدیل قابلِ اعتبار ہے یا نہیں؟ اس میں اکثر علمائے محدثین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس کا اعتبار نہیں؛ کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ جس کو یہ ثقہ کہہ رہا ہے، وہ دوسروں کے نزدیک ثقہ نہ ہو اور اگر وہ اس راوی کا نام لیتا، تو پتہ چلتا کہ یہ کون ہے اور کیا دوسرے بھی اس کو ثقہ سمجھتے ہیں یا نہیں، اس لیے محض یہ کہہ دینا کہ مجھ سے ایک ثقہ شخص نے بیان کیا، کافی نہیں؛ مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور بعض محققین کے نزدیک یہ

---

(۱) مصنف عبد الرزاق: ۳/۴۳

(۲) نیل الأوطار: ۳/۲۷

جملہ توثیق کے لیے کافی مانا جاتا ہے؛ بہ شرطے کہ یہ کہنے والا اس فنِ جرح وتعدیل کا ماہر وعالم ہو۔ (۱)

امام ابن الصلاح رحمۃ اللہ نے "مقدمہ" میں اور امام نووی رحمۃ اللہ نے "إرشاد طلاب الحقائق" میں یہ دوسرا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"فإن كان القائل عالماً أجزأ ذلك في حق من يوافقه في مذهبه على ما اختاره بعض المحققين"(۲)

ترجمہ: اگر یہ کہنے والا ماہرِ فن ہے، تو یہ بات اس شخص کے حق میں کافی ہے، جو اس کے مسلک میں اس سے موافقت رکھتا ہو، جیسا کہ بعض محققین نے اختیار کیا ہے۔

اور خطیب بغدادی رحمۃ اللہ نے لکھا ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن مہدی، امام مالک بن انس اور یحییٰ بن سعید القطان رحمہم اللہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلے میں اختلاف ہے اور محققین کی ایک جماعت اس میں اس طرف ہے کہ اس جملے سے تعدیل ہو جائے گی؛ لہٰذا اس قول پر یہ حدیث قابلِ قبول ہوگی۔

رہا علامہ شوکانی رحمۃ اللہ کا دوسرا اعتراض کہ یہ بات حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے محض اپنے گمان سے فرمائی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ شوکانی رحمۃ اللہ کے پاس اس کی کیا دلیل ہے؟ کہ یہ انھوں نے محض گمان سے فرمایا۔ یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ انھوں نے اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو اور اس کو وہ بیان فرماتی ہوں؟ دوسرے اگر اس کو ان کا گمان ہی مان لیں، تب بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سب سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معمولات سے واقفیت رکھتی تھیں، انھوں نے آپ کے معمولات میں اس لیٹنے کے بارے میں جو محسوس کیا، وہ بیان کیا ہے اور ان کا یہ احساس و اندازہ امید ہے کہ صحیح ہی ہوگا اور اس کے غلط ہونے کی کوئی دلیل نہیں؛ لہٰذا اس کو قابلِ قبول ہی سمجھا جائے گا۔

---

(۱) الشذا الفیاح: ۱/۲۴۴-۲۴۵، المقنع: ۲۵۴-۲۵۵

(۲) مقدمة ابن الصلاح: ۶۱، إرشاد طلاب الحقائق: ۱/۲۸۹

(۳) الشذا الفیاح: ۱/۲۴۵، توضیح الأفكار: ۲/۱۷۱

الغرض اس حدیث سے اندازہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کا یہ نہ ہمیشہ کا معمول تھا اور نہ ہی سنت کے طور پر تھا؛ بل کہ رات کی عبادت کا تعب وتھکان اتارنے کے لیے ذرا سا کبھی کبھی لیٹ جاتے تھے؛ اس لیے اگر کوئی رات میں عبادت کا عادی ہو، تو اس کے لیے بھی یہ مستحب ہوگا اور جو رات بھر سو کر اٹھا ہو، اس کے لیے مستحب نہ ہوگا۔

علامہ ابن حجر عسقلانی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے فرمایا:

" و فائدة ذلک الراحة والنشاط لصلاة الصبح وعلى هذا فلا يستحب ذلک إلا للمتهجد، وبه جزم ابن العربي، ويشهد له ما أخرجه عبد الرزاق أن عائشة رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا كانت تقول: إن النبي صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم لم يضطجع لسنة؛ و لكنه كان يدأب ليلته فيستريح."(۱)

ترجمہ: اس لیٹنے کا فائدہ راحت پانا اور صبح کی نماز کے لیے نشاط حاصل کرنا ہے اور اس بنا پر یہ صرف عبادت میں مجاہدہ کرنے والے کے لیے مستحب ہوگا اور علامہ ابن العربی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے اسی پر جزم کیا ہے اور اس کی شہادت وہ حدیث دیتی ہے، جسے عبد الرزاق رَحِمَهُ اللّٰهُ نے حضرت عائشہ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا سے روایت کیا کہ انھوں نے کہا کہ حضرت نبی کریم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سنت کی وجہ سے لیٹتے نہیں تھے؛ بل کہ رات میں آپ تھک جاتے تھے، تو آرام لیتے تھے۔

باقی اس کا حکم کیا ہے، اس میں علما کے خیالات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ علامہ شوکانی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے اس مسئلے میں علما کے چھ اقوال نقل کیے ہیں:

(۱) استحباب۔ (۲) وجوب۔ (۳) خلاف اولیٰ (۴) کراہت اور اس قول کے بارے میں قاضی عیاض رَحِمَهُ اللّٰهُ سے نقل کیا ہے کہ جمہور علما کا یہی قول ہے۔ (۵) رات میں عبادت کرنے والے کے لیے استحباب اور دوسروں کے لیے غیر مشروع۔ (۶) لیٹنا مقصود نہیں؛ بل کہ سنت وفرض میں فرق کرنا مقصود ہے؛ لہٰذا وہ لیٹنے سے یا کلام سے یا کسی اور طریقے سے ہوسکتا ہے۔(۲)

(۱) فتح الباري: ۴۳/۳
(۲) نیل الأوطار: ۲۷/۳

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ ''شرحِ بخاری'' میں لکھتے ہیں:

'' و ذهب جمهور العلماء إلى أن هذه الضجعة إنما كان يفعلها للراحة من تعب القيام و كرهوها ''(۱)

ترجمہ: جمہور علما اس طرف گئے ہیں کہ یہ لیٹنا رات کے قیام کی تھکان سے راحت پانے کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا؛ لہٰذا ان حضرات نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے۔

لہٰذا جمہور کے قول کے مطابق سنتِ فجر کے بعد لیٹنا مکروہ ہوگا اور اس کی تائید بعض صحابہ وتابعین کے اقوال سے ہوتی ہے؛ چناں چہ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو دیکھا، جو سنتِ فجر کے بعد لیٹا ہوا ہے، تو فرمایا کہ اس کو کنکریاں مارو، یا یہ فرمایا کہ کیوں نہیں کنکریاں مارتے؟(۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''فتح الباری'' میں اس روایت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کو صحیح قرار دیا ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں:

'' و قد صح عن ابن عمر أنه كان يحصب من يفعله في المسجد، أخرجه ابن أبي شيبة ''(۳)

اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے کہا:

'' ما بال الرجل إذا صلى الركعتين يتمعّک كما يتمعّک الدابة والحمار، إذا سلم قعد ، فصلى''(۴)

ترجمہ: آدمی کو کیا ہوا کہ دو رکعتیں پڑھ کر اس طرح زمین پر لوٹتا ہے، جیسے جانور اور گدھا لوٹتا ہے، جب سلام پھیر دے، تو بیٹھ جائے پھر نماز پڑھ لے۔

---

(۱) شرح البخاري: ۱۵۱/۳

(۲) مصنف ابن أبي شيبة: ۵۴/۲

(۳) فتح الباري: ۴۴/۳

(۴) مصنف ابن أبي شيبة: ۵۵/۲

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''فتح الباری'' میں اس کی جانب اشارہ کر کے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک اس کے صحیح یا حسن ہونے کی علامت ہے۔ (۱)

ابن ابی شیبہ ہی نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابومجلز رحمہ اللہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے سنت فجر کے بعد داہنی کروٹ پر لیٹنے کے بارے میں پوچھا، تو آپ نے فرمایا کہ ''یتلعب بکم الشیطان'' (تم سے شیطان کھیل رہا ہے) (۲)

ایک روایت میں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کچھ لوگوں کو سنت فجر کے بعد لیٹا ہوا دیکھا، تو لوگوں کو بھیج کر ان کو منع کیا، انھوں نے کہا کہ ہم اس سے سنت کا ارادہ کرتے ہیں، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے قاصد سے کہا کہ انھیں جا کر کہہ دو کہ یہ بدعت ہے۔ (۳)

اور خود حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ بھی سنت فجر کے بعد لیٹتے نہیں تھے، حضرت مجاہد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے سفر و حضر میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی صحبت اٹھائی ہے، میں نے ان کو سنتِ فجر کے بعد لیٹتے نہیں دیکھا۔ (۴)

اور ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ ہی نے حضرت ابراہیم نخعی، حضرت سعید بن المسیب اور حضرت حسن بصری رحمہم اللہ وغیرہم سے بھی اس کی کراہت نقل کی ہے۔

## وقتِ ظہر

ظہر کی نماز کا وقت سورج کے ڈھل جانے کے بعد شروع ہو جاتا ہے اور اس میں سب کا اتفاق ہے؛ مگر اس کا وقت کب تک رہتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، جمہور علما کا مذہب یہ ہے کہ ظہر کی نماز ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہونے تک رہتا ہے پھر ختم ہو جاتا ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ایک قول بھی یہی ہے اور ان کا دوسرا قول اور مذہب یہ ہے کہ ہر چیز کا سایہ دو مثل ہونے تک رہتا ہے؛ مگر حنفی علما نے بیان کیا ہے کہ اختلاف سے نکلنے کے لیے ایک مثل پر ہی پڑھ لینا چاہیے،

---

(۱) دیکھو! فتح الباري:۲/۴۳

(۲) مصنف ابن أبي شيبة: ۲/۵۵

(۳) مصنف ابن أبي شيبة: ۲/۵۵

(۴) مصنف ابن أبي شيبة: ۲/۵۴

الا یہ کہ کوئی عذر ہو، جیسے شدید گرمی وغیرہ تو پھر امام صاحب کے قول پر عمل کرے۔

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اس سلسلے میں جن دلائل سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ہم نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے ساتھ ایک سفر میں تھے، مؤذن نے اذان دینا چاہا، تو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ " أبرد" (یعنی وقت ٹھنڈا ہونے دو)، پھر کچھ دیر بعد مؤذن نے اذان دینا چاہا؛ تو فرمایا کہ " أبرد" (یعنی وقت ٹھنڈا ہونے دو) پھر کچھ دیر بعد مؤذن نے اذان دینا چاہا، تو فرمایا کہ " أبرد حتی ساوی الظل التلول" یعنی وقت ٹھنڈا ہونے دو یہاں تک کہ سایہ ٹیلوں کے برابر ہو جائے۔ (۱)

اس حدیث میں قابلِ غور یہ ہے کہ مؤذن نے پہلی بار اذان کا ارادہ کیا، تو ظاہر ہے کہ وقت ظہر یقیناً شروع ہو چکا تھا؛ مگر آپ نے فرمایا کہ وقت میں ٹھنڈک آنے دو، پھر مؤذن نے انتظار کیا اور کچھ دیر بعد اذان کا ارادہ کیا، تو آپ نے وہی فرمایا، مؤذن نے پھر انتظار کیا اور کچھ دیر بعد تیسری دفعہ اذان کا ارادہ کیا، تو آپ نے اس دفعہ بھی یہی فرمایا اور ایک بات یہ بھی فرمائی کہ جب تک چیزوں کا سایہ ٹیلوں کے برابر نہ ہو انتظار کرو، اس میں ایک تو تین تین دفعہ ارادے کے باوجود مؤذن کو انتظار کرانا بتا رہا ہے کہ ظہر کا وقت ہو جانے کے باوجود کافی دیر تک اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے نماز ظہر نہیں پڑھی اور اذان بھی نہیں دی گئی، دوسرے یہ جو فرمایا کہ "سایہ ٹیلوں کے برابر ہو جائے" اس سے معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد دوسرے مثل میں نماز ظہر پڑھی گئی؛ کیوں کہ ٹیلوں کے برابر سایہ ہونے کا مطلب یہی ہے کہ وہ ایک مثل سے بڑھ جائے۔

علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ "شرحِ مسلم" میں اسی حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

" أنه أخر تأخيراً كثيراً حتى صار للتلول فيء ، و التلول منبطحة غير منتصبة ، و لا يصير لها فيء في العادة إلا بعد زوال الشمس بكثير." (۲)

ترجمہ: آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بہت زیادہ تاخیر کی، حتی کہ ٹیلوں کا بھی سایہ ہونے لگا؛ حالاں کہ وہ دبے ہوئے پھیلے ہوئے ہوتے ہیں،

(۱) البخاري: ۱/۸۷، الترمذي: ۱/۴۱، أبو داود: ۱/۵۸

(۲) شرح مسلم: ۱/۲۲۴

کھڑے ہوئے نہیں اور عادتاً ان کا سایہ زوالِ شمس کے بہت بعد ہی ہوتا ہے۔

اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے بھی اسی کے مثل لکھا ہے، وہ کہتے ہیں:

" والمراد أنه أخر تأخيراً كثيراً حتى صار للتلول فيء ، وهي منبطحة لا يصير لها فيء في العادة إلا بعد زوال الشمس بكثير."(۱)

ترجمہ: مراد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت زیادہ تاخیر کی، حتی کہ ٹیلوں کا بھی سایہ ہونے لگا؛ حالاں کہ وہ پھیلے ہوئے ہوتے ہیں اور عادتاً ان کا سایہ زوالِ شمس کے بہت بعد ہی ہوتا ہے۔

نیز علامہ ابن حجر رحمہ اللہ اسی حدیث پر بحث کے دوران تصریح کرتے ہیں:

" ظاهره يقتضي أنه أخرها إلى أن صار ظل كل شيء مثله."(۲)

ترجمہ: اس حدیث کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازِ ظہر کو ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہونے تک مؤخر کیا۔

جب ایک مثل تک مؤخر کیا، تو معلوم ہوا کہ دوسرے مثل میں نمازِ ظہر ادا فرمائی اور یہ بات واضح ہے کہ اگر اس وقت تک ظہر کا وقت باقی نہ ہوتا، تو آپ مؤخر کر کے نماز کو قضا ہرگز نہ فرماتے، یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے کہ نمازِ ظہر کا وقت دو مثل تک رہتا ہے۔

اس سلسلے میں "المعجم الأوسط" میں طبرانی نے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اوقاتِ نماز کا سوال کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دنوں تک وقت وقت پر نماز پڑھ کر دکھایا، اس میں ظہر وعصر کے بارے میں دوسرے دن کی نمازوں کا ذکر کرتے ہوئے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

« ثم أذن بلال الغد للظهر حين دلكت الشمس ، فأخرها رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم حتى صار مثل كل شيء مثله ، فأمره ، فأقام وصلى، ثم أذن للعصر فأخرها رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم

---

(۱) نيل الأوطار: ۳۸۶/۱

(۲) فتح الباري: ۲۱/۲

حتى صار ظل كل شيء مثليه ، فأمره صلى الله عليه وسلم ، فأقام وصلى.»(۱)

ترجمہ: پھر حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے دوسرے دن ظہر کی اذان سورج ڈھل جانے کے بعد دی، پس اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز کو مؤخر کیا، حتی کہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو گیا، تو ان کو حکم دیا، پس اقامت کہی اور نماز پڑھی، پھر حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے عصر کی اذان دی، پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بھی مؤخر کیا؛ حتی کہ ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو گیا، تب آپ نے ان کو حکم دیا، پس اقامت کہی اور نماز پڑھی۔

اس حدیث کو امام ہیثمی رحمہ اللہ نے "مجمع الزوائد" میں ذکر کر کے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔اس سے بھی معلوم ہوا کہ ایک مثل ہونے کے بعد ظہر کا وقت رہتا ہے اور دو مثل ہو جانے کے بعد عصر کا وقت ہوتا ہے؛ ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کو مؤخر کر کے دوسرے مثل میں کیوں پڑھتے؟

اور اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے، جو حضرت ابو ہریرہ، حضرت مغیرہ بن شعبہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم سے الفاظ کے ذرا سے فرق کے ساتھ مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة ، فإن شدة الحر من فيح جهنم.»(۲)

ترجمہ: جب گرمی شدید ہو، تو نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو؛ کیوں کہ گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ سے ہوتی ہے۔

اور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« أبردوا بالظهر ، فإن شدة الحر من فيح جهنم.»(۳)

ترجمہ: نماز ظہر کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو؛ کیوں کہ گرمی کی شدت جہنم کی

---

(۱) مجمع الزوائد: ۱/۳۰۴

(۲) البخاري: ۱/۷۶،مسلم: ۱/۲۲۴،الترمذي: ۱/۴۰،أبو داود: ۱/۵۸،النسائي: ۱/۵۹،ابن ماجه: ۱/۴۹

(۳) البخاري: ۱/۷۷،ابن ماجه: ۱/۴۹

لپٹ سے ہوتی ہے۔

الغرض ان احادیث سے معلوم ہوا، کہ نماز ظہر کا وقت سایہ کے دو مثل ہونے تک باقی رہتا ہے اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے بھی یہی بات فرمائی ہے؛ چناں چہ عبد اللہ بن رافع سے روایت ہے کہ انھوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نماز کے اوقات کا سوال کیا، تو آپ نے کہا:

" صل الظهر إذا كان ظلك مثلك و العصر إذا كان ظلك مثليك...الخ " (۱)

ترجمہ: نمازِ ظہر اس وقت پڑھ جب تیرا سایہ ایک مثل ہو جائے اور عصر اس وقت پڑھ، جب سایہ دو مثل ہو جائے۔

اس کی سند کو علامہ نیموی رحمۃ اللہ نے "آثار السنن" میں صحیح قرار دیا ہے۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک مثل ہو جانے کے بعد ظہر پڑھنے کا حکم دیا ہے اور دو مثل ہو جانے کے بعد عصر پڑھنے کا حکم دیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مثل کے بعد دوسرے مثل میں ظہر کا وقت رہتا ہے اور دوسرے مثل کے بعد عصر کا وقت ہوتا ہے۔

## نمازِ عصر

نماز عصر کا ابتدائی وقت ظہر کے ختم پر شروع ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک اوپر ذکر کردہ دلائل کی وجہ سے ظہر کا وقت دو مثل تک رہتا ہے؛ لہٰذا عصر کا وقت دو مثل کے بعد شروع ہوگا، جیسا کہ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے اثر سے معلوم ہوا۔

## نمازِ مغرب

یہ وقت سب کے نزدیک متفق علیہ ہے، اگر چہ "شفق" کی تفسیر میں اختلاف ہے، بعض حضرات نے شفق اس سرخی کو قرار دیا ہے، جو بعدِ غروبِ آفتاب آسمان پر دکھائی دیتی ہے اور بعض

(۱) موطا مالک: ۳

(۲) آثار السنن: ۴۲/۱

نے کہا کہ شفق: وہ سفیدی ہے، جو سرخی کے غروب ہو جانے کے بعد ظاہر ہوتی ہے، جو لوگ شفق کی تفسیر سرخی سے کرتے ہیں، ان کے نزدیک مغرب کا وقت اس کے ختم ہو جانے پر ختم ہو جاتا ہے، یہی مسلک امام مالک، امام شافعی، امام احمد، اسحاق بن راہویہ اور داود ظاہری رحمہم اللہ کا ہے اور جو لوگ سفیدی کو شفق کہتے ہیں، ان کے نزدیک اس سفیدی کے ختم ہونے تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے اور یہی امام ابوحنیفہ، امام عبداللہ بن المبارک، ایک روایت میں امام اوزاعی و امام مالک؛ نیز امام زفر، ابوثور رحمہم اللہ وغیرہم کا مسلک ہے اور یہی بات حضرت ابو بکر صدیق، حضرت عائشہ، ابو ہریرہ، معاذ بن جبل، ابی بن کعب، عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ (۱)

## قبلِ مغرب نفل کا حکم

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے لکھا ہے:

''مغرب کی اذان ہونے پر دو رکعت نفل پڑھ سکتے ہیں؛ لیکن ہمیشہ عادت بنا لینا ٹھیک نہیں ہے، حنفی مذہب کی کتاب: ''غایۃ الاوطار (اردو ترجمہ درمختار)'' میں ہے کہ مغرب سے پہلے دو رکعت ثابت ہیں۔''(۲)

میں کہتا ہوں کہ یہ بات صحیح ہے کہ حدیث میں مغرب سے پہلے نماز نفل کا ذکر آیا ہے؛ چناں چہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ جب مؤذن اذان دیتا، تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کچھ لوگ ستونوں کی طرف جلدی کرتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تشریف لانے تک دو رکعتیں نمازِ مغرب سے پہلے پڑھ لیتے۔ اور ''مسلم'' میں یہ بھی ہے کہ اگر کوئی اجنبی مسجد میں داخل ہوتا، تو کثرت کے ساتھ اس نماز کو پڑھنے والوں کی وجہ سے یہ گمان کرتا کہ نماز ہو چکی ہے۔ (۳)

مگر یہ سنت نہیں ہے؛ اسی لیے ایک حدیث میں حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

(۱) عمدة القاري: ۲/۵۶۶

(۲) حدیثِ نماز: ۱۸۰

(۳) البخاري: ۱/۸۷، مسلم: ۱/۲۷۸

«صلوا قبل المغرب ، صلوا قبل المغرب»

ترجمہ: مغرب سے پہلے نماز پڑھو، مغرب سے پہلے نماز پڑھو۔

اور تیسری دفعہ فرمایا:

«صلوا قبل المغرب لمن شاء.»

ترجمہ: مغرب سے پہلے نماز پڑھو، یہ حکم اس کے لیے ہے، جو چاہے۔

حضرت عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ یہ آپ نے اس لیے فرمایا کہ کہیں لوگ اس کو سنت نہ بنالیں۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ کوئی مستقل سنت نہیں ہے؛ بل کہ کوئی چاہے، تو پڑھ سکتا ہے؛ کیوں کہ یہ اولاً تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول نہیں تھا، جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اوپر ذکر کردہ حدیث سے معلوم ہوا، کہ صحابہ میں سے کچھ حضرات تو اس کو پڑھتے تھے؛ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لا کر نماز پڑھاتے تھے، پھر صحابہ میں سے بھی کچھ لوگ تو اس کو پڑھتے تھے، سب کا پڑھنا ثابت نہیں؛ بل کہ حضرت طاؤس رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اس نماز کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا:

"ما رأيت أحداً يصليها على عهد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم." (۲)

ترجمہ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کسی کو یہ نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا۔

الغرض مغرب سے پہلے دو رکعت نمازِ نفل ثابت ہے؛ مگر عادت کے طور پر نہیں؛ بل کہ کوئی کبھی موقع پا کر پڑھ لے، تو گنجائش ہے۔

## نمازِ عشا

عشا کا وقت شروع ہوتا ہے، جب مغرب کا وقت ختم ہوتا ہے اور مغرب کا وقت غروبِ شفق پر ختم ہوتا ہے؛ اس لیے عشا کا وقت شفق کے غروب ہو جانے کے بعد شروع ہوگا اور یہ معلوم ہو چکا

---

(۱) البخاري: ۱/۱۵۷، أبو داود: ۱/۱۸۲

(۲) أبو داود: ۱/۱۸۲

ہے کہ شفق کی تفسیر میں اختلاف ہے؛ لہٰذا اس اختلاف کی وجہ سے یہاں عشا کے ابتدائی وقت میں بھی اختلاف ہے، جو حضرات شفق سرخی کو قرار دیتے ہیں، ان کے پاس سرخی ختم ہونے کے بعد عشا کا وقت شروع ہو جائے گا اور جو حضرات شفق کے معنے سفیدی قرار دیتے ہیں، ان کے پاس سفیدی کے ختم ہونے پر عشا کا وقت شروع ہوگا۔

اور عشا کا وقت کب تک باقی رہتا ہے، اس میں بھی اختلاف ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ ایک تہائی رات تک نمازِ عشا کا وقت رہتا ہے اور ایک قول میں نصف رات تک رہتا ہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک عشا کا وقت پوری رات رہتا ہے؛ ہاں افضل یہ ہے کہ ایک ثلث تک پڑھ لے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی دلیل ایک تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے، کہ انھوں نے فرمایا:

« اعتم رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة حتى ذهب عامة الليل وحتى نام أهل المسجد ثم خرج فصلى ، فقال: إنه لوقتها. »(۱)

ترجمہ: ایک رات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تاخیر کردی، یہاں تک کہ رات کا اکثر حصہ گزر گیا اور یہاں تک کہ مسجد والے سو گئے، پھر آپ تشریف لائے اور نماز پڑھی اور فرمایا کہ یہ اس کا وقت ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کا اکثر حصہ گزرنے کے بعد نمازِ عشا پڑھی؛ لہٰذا نصف رات کے بعد بھی اس کا وقت باقی رہنا، اس سے مفہوم ہوتا ہے۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ نے حضرت نافع بن جبیر سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کو خط لکھا:

"وصلِّ العشاء أيَّ الليل شئتَ ولا تغفلها"(۲)

ترجمہ: عشا کے نماز رات کے کسی بھی حصے میں پڑھ لے اور اس میں غفلت نہ کر۔

---

(۱) مسلم: ۱/۲۲۹

(۲) الطحاوي: ۱/۱۱۸

اور امام طحاوی رحمہ اللہ ہی نے حضرت عبید بن جریج رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ "ما إفراط العشاء" (عشا کی نماز میں حد سے بڑھ جانا کیا ہے) تو کہا کہ "طلوع الفجر" (طلوعِ فجر) (۱)

علامہ شوق نیموی رحمہ اللہ نے ان کو نقل کیا ہے اور پہلی روایت کے بارے میں کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں اور دوسری کے بارے میں کہا کہ اس کی سند صحیح ہے۔ (۲)

ان سب روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عشا کی نماز کا انتہائی وقت فجر تک رہتا ہے؛ مگر ایک ثلث یا نصف رات تک پڑھ لینا چاہیے اور نصف رات کے بعد کا وقت کراہت سے خالی نہیں۔

## رکعاتِ وتر

مؤلف نے اس میں وتر کا مسئلہ بھی بیان کیا ہے کہ وتر کی رکعات ایک یا تین یا پانچ ہیں اور محدثین کی طرف منسوب کرتے ہوئے لکھا کہ انھوں نے ایک وتر کو پسند کیا ہے اور "عین الهدایہ" کے حوالے سے لکھا کہ ایک وتر پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ (۳)

راقم کہتا ہے کہ وتر کی مختلف رکعتوں کا احادیث میں ذکر ہے؛ مگر حنفی مذہب میں تین کو ترجیح دی گئی ہے اور اس کے دلائل یہ ہیں:

(۱) حضرت ابو سلمہ بن عبد الرحمن رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز رمضان میں کیسی ہوتی تھی؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا:

« ماكان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم يزيد في رمضان و لا في غيره على إحدى عشرة ركعة ، يصلي أربعاً ، فلا تسأل عن حسنهم وطولهن ، ثم يصلي أربعاً ، فلا تسأل عن حسنهم وطولهن ، ثم يصلي ثلاثاً. » (۴)

---

(۱) الطحاوي: ۱/۱۱۸

(۲) آثار السنن: ۱/۴۴

(۳) حدیثِ نماز: ۱۸۱

(۴) البخاري: ۱/۱۵۴، مسلم: ۱/۲۵۴

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ رمضان میں گیارہ رکعتوں پر زیادہ کرتے تھے اور نہ غیر رمضان میں، پس آپ چار رکعت پڑھتے، ان کے حسن اور ان کی لمبائی کو نہ پوچھو، پھر چار رکعت پڑھتے، ان کے حسن ولمبائی کو نہ پوچھو، پھر تین رکعت پڑھتے۔

اس میں نمازِ تہجد اور اس کے بعد وتر کا ذکر ہے اور وتر کی تین رکعتیں بتایا ہے، معلوم ہوا کہ وتر کی تین رکعتیں ہیں۔

(۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سوئے، تو آپ رات میں بیدار ہوئے اور مسواک کی اور وضو فرمایا...... پھر آگے آپ کی نماز کا ذکر فرماتے ہوئے کہتے ہیں...... پھر آپ نے تین رکعت وتر پڑھیں۔ (۱)

(۳) حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے ہی مروی ہے:

**« أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم كان يوتر بـ ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ و ﴿ قل يا أيها الكافرون﴾ و ﴿ قل هو الله أحد ﴾ »** (۲)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر ان سورتوں سے پڑھتے تھے، ایک **﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾** اور **﴿قل يا أيها الكافرون﴾** اور **﴿قل هو الله أحد﴾** سے۔

اسی طرح حضرت عائشہ اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہما نے بھی روایت موجود ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وتر تین رکعتیں ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح عام طور پر پڑھتے تھے۔

اور صحابہ کا بھی یہی معمول تھا، جس کا ذکر متعدد آثار میں ہے۔

(۱) حضرت مسور بن مخرمہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہم نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو دفن کیا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے وتر نہیں پڑھی ہے، پھر وتر پڑھنے کھڑے ہو گئے اور ہم نے ان کے

---

(۱) مسلم: ۱/۲۶۱

(۲) الترمذي: ۱/۱۰۶، النسائي: ۱/۱۹۱، ابن ماجه: ۱/۸۲، الطحاوي: ۱/۲۰۲

پیچھے صفیں بنالیں، پس آپ نے ہمیں تین رکعت وتر پڑھائی، جن میں صرف اخیر میں سلام پھیرا۔(۱)

(۲) نیز حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا: "الوتر ثلث کوتر النهار صلاة المغرب" (وتر تین رکعات ہیں، جیسے دن کی وتر مغرب ہے۔)(۲)

(۳) حضرت ابو خالدہ رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے ابو العالیہ سے وتر کے بارے میں پوچھا تو فرمایا:

" علمنا أصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم أن الوتر مثل صلاة المغرب، غير أنا نقرأ في الثالثة، فهذا وتر الليل وهذا وتر النهار."(۳)

ترجمہ: ہمیں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے سکھایا کہ وتر مغرب کی نماز کی طرح ہے؛ مگر یہ کہ ہم اس کی تیسری رکعت میں قرأت کرتے ہیں، پس یہ رات کی وتر ہے اور یہ دن کی وتر ہے۔

(۴) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا:

« الوتر ثلث ركعات ، وكان يوتر بثلث ركعات. »(۴)

ترجمہ: وتر تین رکعات ہیں اور وہ خود بھی تین رکعات وتر پڑھتے تھے۔

اوپر کی تین روایات کو علامہ نیموی رحمہ اللہ نے "آثار السنن" میں صحیح کہا ہے اور اس آخری روایت کے بارے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "الدرایہ" میں کہا کہ اس کی سند صحیح ہے، اسی طرح علامہ مہدی حسن رحمہ اللہ نے ان سب آثار کو صحیح قرار دیا ہے۔(۵)

## "عین الہدایہ" کا حوالہ

مؤلف نے جو اس موقع پر "عین الہدایہ" کا حوالے دے کر لکھا ہے کہ "ایک وتر پر مسلمانوں

(۱) الطحاوي: ۱/۲۰۶

(۲) الطحاوي: ۱/۲۰۶

(۳) الطحاوي: ۱/۲۰۶

(۴) الطحاوي: ۱/۲۰۶

(۵) آثار السنن: ۲/۱۲-۱۳، الدراية: ۱/۱۹۲، قلائد الأزهار: ۲/۱۵۴

کا اجماع ہے"۔ مجھے "عین الہدایہ" میں تلاشِ بسیار کے باوجود نہیں ملا، ہاں اس کے خلاف اس میں ایک عبارت یہ ملی کہ حضرت حسن بصری رضی اللہ عنہ نے تین رکعات وتر پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے اور اس پر ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ کا حوالہ دیا ہے، پھر اس کو ضعیف الاسناد کہا ہے۔(۱)

مگر ایک وتر پر اجماع کا کہیں کوئی سراغ نہیں ملا؛ بل کہ اس میں پوری بحث کے دوران تین رکعات وتر کو ثابت کیا گیا ہے اور اس پر متعدد احادیث سے استدلال پیش کیا گیا ہے؛ لہٰذا مؤلف کے ذمے ہے کہ وہ "عین الہدایہ" سے ان کی اصل عبارت لکھ کر مع قیدِ صفحہ بتائیں۔

## دعائے قنوت

نمازِ وتر میں قنوت کن الفاظ سے پڑھیں؟ اس میں دو دعائیں معروف ہیں ایک یہ ہے:

(۱) حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چند کلمات سکھائے، جنھیں میں وتر میں قنوت میں پڑھوں، وہ یہ ہیں:

" اَللّٰهُمَّ اهْدِنِيْ فِيْمَنْ هَدَيْتَ وَعَافِنِيْ فِيْمَنْ عَافَيْتَ وَ تَوَلَّنِيْ فِيْمَنْ تَوَلَّيْتَ وَ بَارِكْ لِيْ فِيْمَا أَعْطَيْتَ ، وَ قِنِيْ شَرَّ مَا قَضَيْتَ فَإِنَّكَ تَقْضِيْ وَلَا يُقْضٰى عَلَيْكَ وَ إِنَّهُ لَا يَذِلُّ مَن وَّالَيْتَ ، تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَ تَعَالَيْتَ."(۱)

اس حدیث کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے حسن کہا ہے۔

(۲) حضرت خالد بن ابی عمران تابعی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبیلۂ مضر پر بددعا کر رہے تھے، اسی درمیان میں حضرت جبرئیل علیہ السلام آئے اور آپ کو اشارہ کیا کہ سکوت فرمائیں، آپ خاموش ہو گئے، تو فرمایا کہ اے محمد! اللہ تعالیٰ نے آپ کو لعنت کرنے والا بنا کر نہیں بھیجا؛ بل کہ آپ کو رحمت بنا کر بھیجا ہے پھر آپ کو یہ قنوت سکھایا:

" اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونخنع لك ونخلع و نترك من يكفرك، اللهم إياك نعبد ولك نصلي

---

(۱) عین الہدایہ: ۱/۶۷۵

(۲) الترمذي: ۱/۱۰۶، النسائي: ۱/۱۹۵

و نسجد و إليک نسعى و نحفد و نرجو رحمتک و نخشى عذابک الجد ، إن عذابک بالكافرين ملحق." (۱)

یہ حدیث مرسل ہے؛ کیوں کہ اس کے راوی خالد بن ابی عمران رحمۃ اللہ صحابی نہیں ؛ بل کہ تابعی ہیں اور انھوں نے اس میں کسی صحابی کا حوالہ نہیں دیا ہے؛ مگر جمہور علمائے فقہ کے نزدیک مرسل حدیث مقبول ہے، ہم نے اس مسئلے پر بہت تفصیل کے ساتھ "فاتحہ خلف الامام" کے تحت کلام کر دیا ہے؛ لہٰذا اعادہ کی ضرورت نہیں، بس یاد دہانی کے لیے ایک دو حوالے ذکر کرتے ہیں۔

امام ابوداؤد رحمۃ اللہ نے اہلِ "مکہ" کے نام خط میں لکھا ہے:

" أما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء في ما مضى مثل سفيان الثوري ومالک والأوزاعي حتى جاء الشافعي، فتكلم فيه وتابعه على ذلک أحمد بن حنبل وغيره." (۲)

اور امام ابن جریر الطبری رحمۃ اللہ نے کہا:

" وأجمع التابعون بأسرهم على قبول المرسل ولم يأ ت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المئتين، قال ابن عبدالبر: كأنه يعني أن الشافعي أول من رده." (۳)

حاصل ان کا یہ ہے کہ مرسل کے قابلِ قبول ہونے کا نظریہ امام شافعی رحمۃ اللہ سے پہلے تقریباً سبھی ائمہ و علما کا تھا، اس میں سب سے پہلے امام شافعی رحمۃ اللہ نے کلام کیا ہے اور یہ مرسل کی حجیت و مقبولیت کا سلسلہ دو سو سال تک چلتا رہا۔ معلوم ہوا کہ سلفِ صالحین کا یہی مسلک ہے کہ مرسل حدیث مقبول ہے۔ ہاں امام شافعی رحمۃ اللہ نے سب سے پہلے اس میں کلام کیا اور پھر ان کی اقتدا میں محدثین نے بھی اسی کو قبول کر لیا کہ حدیثِ مرسل ضعیف و نا قابلِ حجت ہے؛ لیکن خود امام شافعی رحمۃ اللہ کے پاس بھی حدیث مرسل اس وقت مقبول ہو جاتی ہے، جب کہ اس کی تائید صحابہ کے قول و عمل یا علما کے فتوی یا کسی اور حدیث سے ہوتی ہو۔

---

(۱) سنن البيهقي: ۲/ ۲۹۸، المدونة الكبرى :۱/ ۱۰۰

(۲) رسالة أبي داود إلى أهل مكة: ۲۴

(۳) تدريب الراوي: ۱/ ۱۰۴

امام نووی رحمہ اللہ ''مقدمہ شرحِ مسلم'' میں لکھتے ہیں:

'' ومذهب الشافعي أنه إذا انضمّ إلى المرسل ما يعضده احتجّ به ، و ذلک بأن يُروٰى أيضاً مُسنَداً أومرسلاً من جهة أخرى أو يعمل به بعضُ الصحابة أو أكثرالعلماء.'' (۱)

اوراس زیرِ بحث حدیثِ مرسل کی تائید حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت ابن مسعوداور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے قول یا عمل سے ہوتی ہے؛ لہٰذا اس کے مقبول ہونے میں پھر کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔

چناں چہ حضرت عبدالرحمٰن بن ابزی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز صبح پڑھی، جب وہ دوسری رکعت میں سورت پڑھ کر فارغ ہوئے تو رکوع سے پہلے یہ دعا پڑھی: (پھر وہی اوپر والی دعا کا ذکر کیا ہے) (۲)

یہی بات عبدالرزاق رحمہ اللہ نے ''مصنف'' میں حضرت ابن عباس سے اور طحاوی وابن ابی شیبہ رضی اللہ عنہما نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور حضرت عبید بن عمیر رضی اللہ عنہما کے حوالے سے ذکر کی ہے۔ (۳)

حضرت عبدالرحمٰن بن الاسود کاہلی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ یہ دوسورتیں (یعنی دعائیں) فجر میں پڑھتے تھے؛ مگر بعد کے جملوں کو وہ مقدم کرتے تھے اور کہتے تھے:

''اللهم إياک نعبد ولک نصلي و نسجد و إليک نسعى و نحفد و نرجو رحمتک ونخاف عذابک ، إن عذابک بالكافرين ملحق، اللهم إنا نستعينک ونستغفرک ونؤمن بک ونثني عليک الخير و نشكرک و لا نكفرک و نؤمن بک، و نخلع و نترک من يفجرک.'' (۴)

---

(۱) مقدمة شرح مسلم: ۱/۱۷

(۲) مصنف ابن أبي شيبة :۶/۹۰،سنن البيهقي:۲/۲۹۹،شرح معاني الآثار : ۱/۱۷۷

(۳) مصنف عبد الرزاق: ۳/۱۱۴،شرح معاني الآثار: ۱/۱۷۷،مصنف ابن أبي شيبة:۲/۱۰۶

(۴) مصنف عبد الرزق: ۳/۱۱۴، مصنف ابن أبي شيبة: ۲/۱۰۶،مگر ابن ابی شیبہ میں تقدیم وتاخیر نہیں ہے۔

حضرت حصین رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ایک دن میں نے نماز فجر پڑھی اور میرے پیچھے حضرت عثمان بن زیاد رحمہ اللہ بھی تھے، میں نے قنوت پڑھی، نماز کے بعد عثمان بن زیاد رحمہ اللہ نے پوچھا کہ آپ نے قنوت میں کیا پڑھا، تو میں نے کہا کہ (پھر وہی اوپر والی دعا پڑھی) تو عثمان بن زیاد رحمہ اللہ نے کہا:

" کذا کان یصنع عمر بن الخطاب و عثمان بن عفان "(۱)

ترجمہ: حضرت عمر و حضرت عثمان رضی اللہ عنہما بھی اسی طرح کرتے تھے۔

حضرت ابوعبدالرحمٰن رحمہ اللہ کہتے ہیں:

" علمنا ابن مسعود أن نقرأ في القنوت: اللهم إنا نستعينک و نستغفرک ونؤمن بک ونثني علیک الخیر ولا نکفرک و نخلع و نترک من یفجرک ، اللهم إیاک نعبد و لک نصلي و نسجد و إلیک نسعی و نحفد و نرجو رحمتک و نخشی عذابک ، إن عذابک الجد بالکفار ملحق "(۲)

ترجمہ: ہمیں ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے قنوت میں یہ پڑھنا سکھایا (پھر وہی دعائے قنوت بتائی)۔

حضرت میمون بن مہران رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ بھی یہی دعا پڑھتے تھے۔(۳)

ان سب روایات سے متعدد صحابہ کا اس دعا پر عمل معلوم ہوتا ہے؛ لہٰذا اس کو پڑھنا بھی ثابت ہے اور اگر دونوں دعاؤں کو ملا لیا جائے، تو افضل و بہتر ہے، جیسا کہ "شرح المنیہ" کے حوالے سے "اعلاء السنن" میں نقل کیا گیا ہے۔(۴)

---

(۱) ابن أبي شیبة: ۱۰۶/۲

(۲) مصنف ابن أبي شیبة: ۹۵/۲

(۳) عبد الرزاق: ۱۱۲/۳

(۴) إعلاء السنن: ۹۱/۶

اب ایک شبہے کا ازالہ بھی یہاں ضروری ہے، وہ یہ کہ جب حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کی حدیث حسن درجے کی موجود ہے اور اس میں وتر میں پڑھنے کی دعائے قنوت خود اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو سکھائی ہے، تو اس کو کیوں اختیار نہیں کیا گیا اور اس کے مقابلے میں یہ دوسری دعائے قنوت حدیث مرسل سے آئی ہے اور مرسل کے مقابلے میں موصول اعلیٰ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دونوں کو پڑھ لیا جائے، جیسا کہ اوپر نقل کر چکا ہوں اور حنفیہ نے جو دوسری دعائے قنوت کو اختیار کیا ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس دعا کا متعدد صحابہ سے بھی ثبوت ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے یا لوگوں کو اس کی تعلیم دیتے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ کبھی موصول حدیث پر وہ حدیث فوقیت لے جاتی ہے، جو مرسل ہونے کے باوجود صحابہ کے قول وعمل سے مؤید ہو۔ دوسرے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی حدیث، جس کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے حسن کہا ہے، اس پر متعدد اشکالات ہیں:

ایک یہ کہ اس کے راوی ابو الحوراء کون ہیں، اس میں اختلاف کیا گیا ہے، بعض نے ان کو ربیعہ بن شیبان قرار دیا ہے اور امام احمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ یہ ان کے علاوہ کوئی اور ہیں۔ (۱)

دوسرے یہ کہ اس حدیث کی سند میں اختلاف واضطراب ہے؛ کیوں کہ اس کو بعض نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور بعض نے حسن کی جگہ حسین کہا، یہ سند کا اضطراب ہے۔ (۲)

تیسرے یہ کہ متن میں بھی اضطراب یہ ہے کہ اس حدیث میں "في قنوت الوتر" کے الفاظ ابو اسحاق السبیعی رحمہ اللہ کا تفرد ہے اور امام شعبہ رضی اللہ عنہ نے اس حدیث میں نہ تو وتر کا ذکر کیا ہے اور نہ یہ کہا کہ یہ دعائے قنوت ہے؛ بل کہ انھوں نے یوں نقل کیا: "كان يعلمنا هذا الدعاء" (اللہ کے نبی ہمیں یہ دعا سکھاتے تھے۔) (۳)

اسی لیے علامہ ابن حزم رحمہ اللہ نے ان کی اس حدیث کی صحت میں توقف کیا ہے اور

---

(۱) دیکھو! تهذيب التهذيب: ۳/۲۲۱، تاریخ دمشق لابن عساکر: ۱۳/۱۶۵

(۲) دیکھو! تهذيب التهذيب: ۳/۲۲۱، تاریخ دمشق لابن عساکر: ۱۳/۱۶۵

(۳) التلخيص الحبير: ۱/۲۴۷، نيل الأوطار: ۳/۵۲

ضعیف قرار دیا ہے، جیسا کہ ''تہذیب'' میں حافظ نے ذکر کیا ہے؛ لہٰذا ہمارے علما نے اس دعا کو قنوتِ وتر کے بہ جائے قنوتِ نازلہ پر محمول کیا ہے۔

## قنوت، رکوع سے پہلے یا بعد؟

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اسی موقع پر یہ بھی لکھا ہے کہ قنوت رکوع کے بعد پڑھے؛ مگر یہ مسئلہ بھی علما کے مابین اختلافی ہے اور جس طرح اس میں بعض ائمہ رکوع کے بعد قنوت پڑھنے کے قائل ہیں، اسی طرح دوسرے ائمہ جیسے امام مالک اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ اس کے برخلاف رکوع سے پہلے قنوت پڑھنے کے قائل ہیں اور ان حضرات ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے عاصم رحمہ اللہ نے قنوت کے بارے میں سوال کیا، تو فرمایا کہ ہاں قنوت ہے، عاصم رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ رکوع کے پہلے یا بعد؟ تو فرمایا کہ رکوع سے پہلے، انھوں نے کہا کہ فلاں شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ آپ نے رکوع کے بعد بتایا، تو حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اس نے غلط کہا، بس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع کے بعد صرف ایک ماہ قنوت پڑھا، جس میں قرائے صحابہ کو قتل کرنے والوں پر بددعا کی تھی۔ (۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عام طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قنوت رکوع سے پہلے ہوتا تھا، صرف ایک ماہ کفار و مشرکین پر بددعا کے لیے جو قنوت پڑھا، تو وہ رکوع کے بعد پڑھا تھا۔
علامہ ابن بطال رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس بات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مداومت فرمائی تھی، وہ رکوع سے پہلے قنوت پڑھنا تھا۔ (۲)

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

« أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم كان يوتر بثلث ركعات، كان يقرأ في الأولى بـ ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ و في الثانية بـ ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ و في الثالثة بـ ﴿قل هو الله أحد﴾ و يقنت قبل الركوع.» (۳)

---

(۱) البخاري: ۱/۱۳۶، مسلم: ۱/۲۳۷

(۲) شرح البخاري: ۲/۵۸۸

(۳) النسائي: ۱/۱۹۱، السنن الكبرى للنسائي: ۱/۴۴۸

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تین رکعات وتر پڑھتے تھے اور پہلی رکعت میں ﴿سبح اسم ربک الأعلی﴾ اور دوسری میں ﴿قل یا أیها الکافرون﴾ اور تیسری میں ﴿قل هو الله أحد﴾ پڑھتے تھے اور رکوع سے پہلے قنوت پڑھتے تھے۔

نیز حضراتِ صحابہ سے بھی یہی بات مروی ہے، حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ نے حضرت علقمہ سے روایت کیا:

"أن ابن مسعود رضي الله عنه وأصحاب النبي صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یقنتون في الوتر قبل الرکوع."[1]

ترجمہ: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رکوع سے پہلے قنوت پڑھتے تھے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "الدرایۃ" میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے اور "اعلاء السنن" میں ہے کہ علامہ ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے "الجوهر النقي" میں کہا کہ اس کی سند صحیح علی شرط مسلم ہے۔[2]

حضرت اسود رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا:

"کان عبد الله لا یقنت في شيء من الصلوات إلا في الوتر قبل الرکعة."[3]

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کسی نماز میں قنوت نہیں پڑھتے تھے؛ مگر وتر میں رکوع سے پہلے پڑھتے تھے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "الدرایۃ" میں "طبرانی" کے حوالے سے اس کا ذکر کر کے اس کو صحیح کہا ہے اور علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے "مجمع الزوائد" میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔[4]

---

(۱) ابن أبي شیبة: ۲/۹۷

(۲) الدرایة: ۱/۱۹۴، إعلاء السنن: ۶/۶۵

(۳) ابن أبي شیبة: ۲/۹۶، الطحاوي: ۱/۱۷۹، المعجم الکبیر للطبراني: ۹/۲۳۸

(۴) الدرایة: ۱/۱۹۳، مجمع الزوائد: ۱/۱۹۶

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قبل الرکوع قنوت پڑھنا اوپر حضرت عبدالرحمٰن بن ابزی رحمہ اللہ کی روایت سے گزرا ہے، جس میں وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے پیچھے نمازِ صبح پڑھی، جب وہ دوسری رکعت میں سورت پڑھ کر فارغ ہوئے، تو رکوع سے پہلے یہ دعائے قنوت پڑھی۔

اس پر امام بیہقی رحمہ اللہ نے جو یہ کہا ہے کہ یہ سند تو اگرچہ صحیح ہے؛ مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے رکوع کے بعد قنوت اکثر ہے، اس کا جواب ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے "الجوهر النقي" میں یہ دیا ہے کہ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے زید بن وہب رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فجر میں قبلِ رکوع قنوت پڑھا اور ابو عثمان رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کیا کہ آپ نے قبل الرکوع قنوت پڑھا اور نیز دو طرق سے عبید بن عمیر رحمہ اللہ سے بھی یہی بات حضرت عمر سے روایت کی اور ابن معقل رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت عمر اور حضرت علی اور حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہم نے فجر میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھی، لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس کو روایت کرنے والا ایک نہیں، جیسا کہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے گمان فرمایا؛ بل کہ وہ پانچ حضرات ہیں، ایک کا ذکر تو خود امام بیہقی رحمہ اللہ نے کیا ہے اور باقی چار کا ذکر ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے کیا ہے اور یہ امام بیہقی رحمہ اللہ کے ذکر کردہ لوگوں سے اکثر ہیں۔ (۱)

الغرض ان سب دلائل سے مسلکِ احناف واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ قنوت رکوع سے پہلے پڑھنا چاہیے۔

## عشا سے قبل نفل نماز

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے یہاں ایک مسئلہ یہ بھی لکھا ہے کہ عشا سے پہلے چار رکعت نہ سنت ہیں، نہ مستحب۔ (۲)

راقم کہتا ہے کہ خاص عشا سے پہلے کی نماز نفل کے بارے میں کوئی صریح حدیث نہیں ہے، جیسا کہ جماعتِ علما نے تصریح کی ہے۔ البتہ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ

---

(۱) الجوهر النقي: ۲/۲۹۹

(۲) حدیثِ نماز: ۱۸۱

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

« بين كل أذانين صلوة ، بين كل أذانين صلوة ، ثم قال في الثالثة: لمن شاء. »(۱)

ترجمہ: ہر دو اذانوں (اذان واقامت) کے درمیان میں نماز ہے، ہر دو اذانوں (اذان واقامت) کے درمیان میں نماز ہے اور تیسری دفعہ فرمایا کہ یہ اس کے لیے ہے، جو چاہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر اذان واقامت کے درمیان ایک نماز مشروع ہے؛ لہٰذا عشا کے مابین بھی مشروع ہوگی؛ مگر یہ نفل و مستحب ہوگی؛ کیوں کہ خود اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں اختیار دے دیا ہے کہ جو چاہے، وہ اس کو پڑھے۔

اور ایک حدیث حضرت عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« ما من صلاة مفروضة إلا و بين يديها ركعتان »(۲)

ترجمہ: کوئی فرض نماز نہیں؛ مگر اس سے پہلے دو رکعتیں ہیں۔

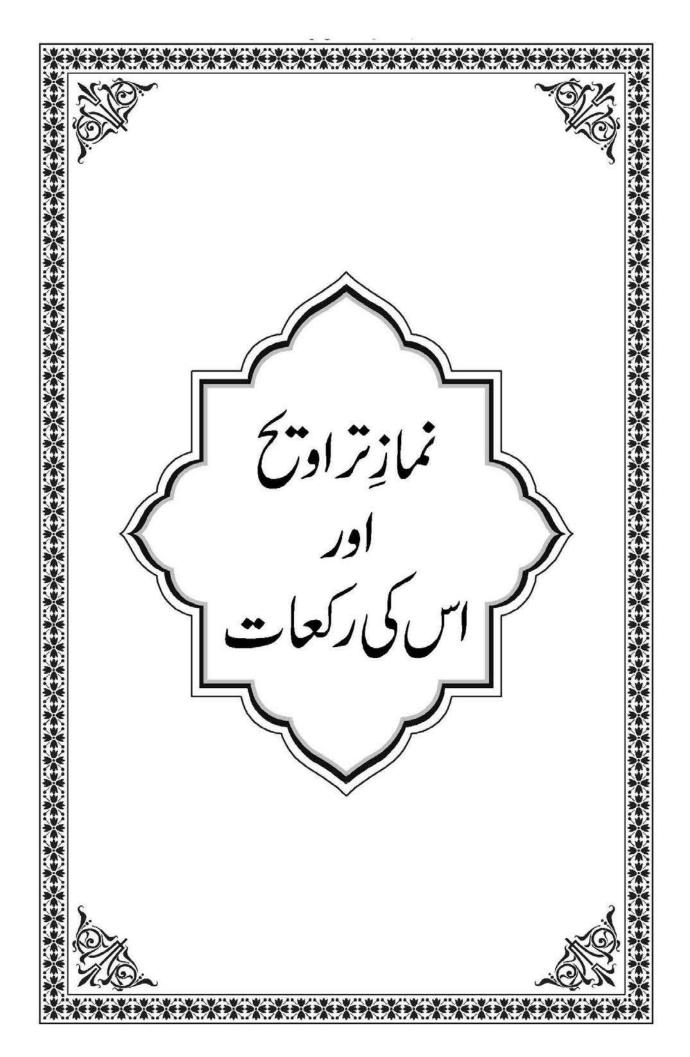
اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز سے پہلے بھی ایک نماز ہے۔ اب رہا یہ کہ وہ کتنی رکعات ہوں؟ ابن حبان رحمہ اللہ کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دو رکعتیں ہیں، لہٰذا کم از کم دو رکعات عشا سے پہلے اس کی رو سے مشروع ہیں اور وہ چار رکعات بھی ہو سکتی ہیں؛ کیوں کہ اوپر والی حدیث میں یہ ہے کہ ہر اذان اقامت کے درمیان نماز ہے اور نماز کا اطلاق چار رکعتوں پر بھی ہوتا ہے، چناں چہ ظہر سے پہلے اور عصر سے پہلے چار رکعات حدیث سے ثابت ہیں؛ لہٰذا اس پر نظر کرتے ہوئے، اگر یہ سمجھا جائے کہ نماز سے مراد چار رکعات ہیں؛ تو درست ہے اور ابن حبان رحمہ اللہ کی حدیث میں دو کا ذکر کم از کم بتانے کے لیے ہے، واللہ اعلم۔

---

(۱) البخاري: ۱/۸۷

(۲) صحيح ابن حبان: ۶/۲۰۸

نمازِ تراویح
اور
اس کی رکعات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# نمازِ تراویح اور اس کی رکعات

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اپنے اس رسالے کے اخیر حصے میں تراویح کی رکعات کا مسئلہ چھیڑا ہے کہ وہ کتنی ہیں بیس ہیں یا آٹھ ہیں؟ کیوں کہ بہ قولِ مؤلف ہسو روالوں نے بھی اس کو چھیڑا تھا۔

## مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کی الزام تراشی

مؤلف نے لکھا کہ ہسو روالوں نے ہمارے خلاف سب سے بڑا مضمون یہی تراویح کا دیا ہے اور مضمون مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوری رحمۃ اللہ کے فتوے سے لیا ہے؛ حال آں کہ میں گجراتی زبان میں دس برس پہلے جواب لکھ چکا ہوں؛ کیوں کہ یہ مفتی صاحب ہمارے گجرات کے ہیں، ہسو روالوں نے ان کے مضمون کو زبردست تحقیق لکھا ہے؛ حال آں کہ مفتی صاحب کا مضمون زبردست چوری کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ مؤلف نے حضرت مفتی صاحب کے مضمون کو جو چوری سے تعبیر کیا ہے، اس کی وجہ خود مؤلف نے آگے چل کر بیان کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ مفتی صاحب نے ایک حدیث بیس رکعت کی بیان کی اور دوسری حدیث آٹھ رکعت والی بیان نہیں کی اور یہ کہ بعض علما کے آدھے بیان کو اڑا دیا اور آدھا بیان کر دیا؛ لہٰذا یہ چوری ہے۔

میں مؤلف سے کیا یہ پوچھنے کا مجاز ہوں کہ مفتی صاحب نے کیا اِس بات کا التزام کیا تھا کہ تمام لوگوں کے دلائل بیان کریں گے؟ یا یہ التزام کیا تھا کہ جمہورِ امت کے دلائل بیان کریں گے؟ اور کیا اپنے دلائل یا جمہور علما کے دلائل کا بیان کرنا چوری کہلاتا ہے؟ مؤلف نے جو یہ لکھا ہے کہ آدھا بیان اڑا دیا اور آدھا لے لیا، یہ صریح جھوٹ اور الزام تراشی ہے اور مؤلف اس کو کبھی ثابت نہیں کر سکتے؛ کیوں کہ مفتی صاحب نے کہیں ایسا نہیں کیا کہ آدھا بیان لے کر آدھا چھوڑ دیا ہے۔ ہاں مفتی صاحب کو صرف فتوی دینا تھا کہ حکم کیا ہے؟ اس کے لیے اُنھیں جس قدر ضرورت علما کی

(۱) حدیثِ نماز:۱۸۲

کتابوں کی پڑی ان کی طرف رجوع کیا اور ان کا حوالہ دیا، اس کو دنیا کی کسی زبان میں چوری نہیں کہتے، مگر جو لوگ خود چوری کرتے ہیں؛ وہ دوسروں کو بھی ویسا ہی سمجھتے ہیں، جیسا کہ اس کتاب: ''حدیثِ نماز'' میں مؤلف نے صریح چوری اور دھوکہ دہی کی ہے، جیسا کہ ناظرین نے گذشتہ صفحات سے معلوم کرلیا ہے کہ کسی کا قول کسی کے سر تھوپ دیا اور خواہ مخواہ کوئی بات، جو ان کی نہیں تھی، ان کی جانب منسوب کر کے نقل کردی، یہ ہے اصل میں چوری!!

## آٹھ رکعت کی روایت کی تنقید

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحب رحمہ اللہ کے متعلق لکھا ہے:

> ''انھوں نے دعوی تو یہ کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیس رکعات کا حکم دیا ہے، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم والی حدیث، تو چھوڑ دی اور اس زمانے کے لوگوں کا جو عمل تھا وہ روایت نقل کردی؛ حالاں کہ ''موطا'' میں وہ دونوں روایتیں ایک ہی جگہ پر ہیں، ملاحظہ فرمائیے:''**عن سائب بن يزيد قال: أمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه أبي بن كعب و تميم الداري أن يقوما للناس بإحدى عشر ركعةً**''.(۱)

سائب بن یزید رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ابی بن کعب اور تمیم داری رضی اللہ عنہما کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو گیارہ رکعت وتر کے ساتھ پڑھائیں۔ مزے کی بات یہ ہے کہ یہی روایت حنفی مذہب کی کتاب: ''طحاوی'' میں بھی ہے۔(۲)

مؤلف نے اس عبارت میں مفتی صاحب پر دو نقد کیے ہیں: ایک تو یہ کہ دعوی اور دلیل میں مطابقت نہیں کہ دعوی امر کا ہے اور دلیل میں لوگوں کا عمل بتایا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عقل مندوں کے لیے اشارہ کافی ہوا کرتا ہے؛ اس لیے جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے کا عمل بیس رکعت کا بیان ہوا، تو معلوم ہوا کہ حکم آپ نے یہی دیا تھا، رہا لوگوں کا اس سے زائد رکعات پڑھنا، تو وہ اس لیے کہ درمیان میں جو وقفہ ملتا تھا، اس میں بہ جائے خاموش بیٹھنے کے وہ حضرات اس میں بھی نوافل پڑھتے تھے، جیسا کہ مکے والے طواف کیا کرتے تھے، یہ زیادتی لوگ اپنی جانب سے بہ

---

(۱) موطأ امام مالک: ۵۸

(۲) حدیثِ نماز:۱۸۲

طور نفل ادا کرتے تھے اور اس کی صریح دلیل یہ ہے کہ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے حضرت یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ سے مرسلاً روایت کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو بیس رکعت پڑھائے۔ (۱)

یہ حدیث مرسل ہے؛ کیوں کہ یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ملاقات وسماع حاصل نہیں اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں؛ لہٰذا یہ مرسل قوی ہے۔ (۲)

دوسرا اعتراض مؤلف نے یہ کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابی بن کعب اور تمیم داری رضی اللہ عنہما کو آٹھ رکعات پڑھانے کا حکم دیا تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ مؤلف نے حدیث کے فن سے کوئی واقفیت حاصل نہیں کی ہے؛ ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ یہ روایت مضطرب المتن ہے، جس سے احتجاج درست نہیں؛ کیوں کہ اس روایت میں ''موطا مالک'' میں امام مالک رحمہ اللہ نے اور ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں یحییٰ بن القطان رحمہما اللہ نے اور ''سنن سعید بن منصور'' میں عبد العزیز بن محمد رحمہ اللہ نے گیارہ رکعت روایت کیا ہے اور محمد بن نصر رحمہ اللہ نے ''قیام اللیل'' میں بہ طریقِ محمد بن اسحاق، محمد بن یوسف رحمہما اللہ سے روایت کیا ہے، جس میں تیرہ رکعت بیان کیا ہے اور عبد الرزاق رحمہ اللہ نے ایک دوسرے طریق سے روایت کیا ہے، جس میں محمد بن یوسف رحمہ اللہ نے اکیس رکعات بیان کیا ہے۔ (۳)

زرقانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے کہا کہ امام مالک رحمہ اللہ کے علاوہ دوسروں نے اس حدیث میں اکیس رکعات روایت کیا ہے اور یہی صحیح ہے اور میں نے سوائے مالک رحمہ اللہ کے کسی اور کو اس حدیث میں گیارہ رکعات روایت کرتے نہیں دیکھا اور کہا کہ میرا غالب گمان یہ ہے کہ گیارہ رکعت کا قول وہم ہے۔ (۴)

علامہ نیموی رحمہ اللہ نے کہا کہ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے جو ''گیارہ'' والی روایت کو امام مالک رحمہ اللہ کا وہم قرار دیا ہے، یہ غلط ہے؛ کیوں کہ امام مالک رحمہ اللہ کی عبد العزیز بن محمد رحمہ اللہ نے ''سنن سعید'' میں اور یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ نے ''مصنف ابن ابی شیبہ''

---

(۱) ابن أبي شيبة: ۲/۱۶۳
(۲) آثار السنن مع التعليق الحسن: ۲/۵۵
(۳) فتح الباري: ۴/۲۵۳
(۴) الزرقاني على الموطا: ۱/۳۴۱

میں متابعت کی ہے اور گیارہ والی بات روایت کی ہے اور اس کو محمد بن نصر مروزی رحمۃ اللہ نے ''قیام اللیل'' میں محمد بن یوسف رحمۃ اللہ سے تیرہ رکعت نقل کیا ہے۔ اور علامہ ظفر احمد رحمۃ اللہ نے کہا کہ میرے نزدیک وہم محمد بن یوسف رحمۃ اللہ کو ہوا ہے؛ کیوں کہ وہی کبھی گیارہ کہتا ہے اور کبھی تیرہ کہتا ہے، لہٰذا محفوظ وہ ہے، جو یزید بن خصیفہ رحمۃ اللہ نے سائب بن یزید رحمۃ اللہ سے روایت کیا ہے کہ لوگ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں رمضان میں بیس رکعت پڑھتے تھے، اس کو بیہقی نے روایت کیا ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔ (۱)

اس روایت کی مزید تفصیل و تحقیق دیکھنا ہو، تو ''رکعاتِ تراویح'' مؤلفہ علامہ شیخ حبیب الرحمن محدث اعظمی رحمۃ اللہ کی طرف رجوع کیا جائے، اس کے علاوہ آپ نے اپنے مقالات میں بھی اس پر روشنی ڈالی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ان روایت میں اضطراب پایا جاتا ہے؛ اس لیے یہ احتجاج کے قابل نہیں اور اگر ان روایات میں ترجیح قائم کی جائے، تو یزید بن خصیفہ رحمۃ اللہ کی سائب بن زید رحمۃ اللہ سے روایت کو ترجیح ہونا چاہیے؛ کیوں کہ ان یزید بن خصیفہ رحمۃ اللہ کے تین شاگرد ہیں: ایک مالک، دوسرے ابن ابی ذئب اور تیسرے محمد بن جعفر بن ابی کثیر رحمھم اللہ اور یہ تینوں کے تینوں ایک ہی بات یزید سے روایت کرتے ہیں کہ سائب بن یزید رحمۃ اللہ نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں رمضان میں لوگ بیس رکعت پڑھتے تھے، اس کے برخلاف سائب بن یزید رحمۃ اللہ ہی کے دوسرے شاگرد محمد بن یوسف رحمۃ اللہ کے شاگردوں میں اختلاف ہے، جیسا کہ گزرا؛ لہٰذا اگر ترجیح دی جا سکتی ہے، تو اس روایت کو دینا چاہیے، جس میں ایک ہی بات بلا اختلاف روایت کی گئی ہے۔ (۲)

اس لیے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا اس روایت کو پیش کرنا بے سود ہے اور پھر حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ کے اس کو نقل نہ کرنے پر اور اس سے احتجاج نہ کرنے پر نقد و اعتراض بھی بے جا اور غلط ہے اور رہا ''طحاوی'' میں اس روایت کا ہونا، تو یہ کوئی دلیل نہیں کہ یہ صحیح ہے۔

## حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور بیس رکعات تراویح

آگے مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے لکھا ہے:

---

(۱) إعلاء السنن: ۷/۴۷

(۲) دیکھو! مقالاتِ ابوالمآثر: ۱/۲۴۷-۲۴۸

''جو یہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں لوگ مع وتر بیس رکعت پڑھتے تھے، تو ہمیں اس روایت کی ضرورت نہیں؛ کیوں کہ لوگ تو ۲۸-۳۰-۴۰ تک رکعتیں اس زمانے میں پڑھا کرتے تھے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ نے ''عمدة القاری'' میں لکھا اور اس کے باوجود یہ روایت منقطع ہے؛ کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے کی خبر دینے والا یزید بن رومان حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں پیدا بھی نہیں ہوتھا۔''(۱)

راقم کہتا ہے کہ اولاً تو مؤلف کا یہ کہنا کہ ہمیں اس کی ضرورت نہیں، گستاخی ہے! کیا آپ کو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا طریقہ نہیں چاہیے؟ اگر مؤلف کو اس کی ضرورت نہ ہو، تو نہ ہو؛ لیکن ہمیں تو اس کی ضرورت ہے؛ کیوں کہ سلف کو چھوڑ دینا اور ان کے تعامل سے قطعِ نظر کر لینا کوئی ہدایت کا راستہ نہیں ہے۔ (فافهم)

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جو مختلف رکعات لوگ پڑھتے تھے، اس کی وجہ اوپر مذکور ہو چکی کہ یہ بہ طورِ نفل وقت کو کام میں لانے کے لیے ہوتا تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بیس رکعت تراویح پڑھنے کا حکم دینا ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ کی روایت سے اوپر معلوم ہو گیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیس رکعات پڑھانے کا ایک آدمی کو حکم دیا، ہم نے بتایا تھا کہ یہ روایت مرسل قوی ہے۔(۲)

اور اس کی تائید و تقویت مزید روایات سے ہوتی ہے:

(۱) یزید بن رومان رحمہ اللہ کہتے ہیں:

" كان الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ في رمضان بثلاث و عشرين ركعة ".(۳)

ترجمہ: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں لوگ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھتے تھے۔

(۲) عبد العزیز بن رفیع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

« كان أبي بن كعب رضی اللہ عنہ يصلي بالناس في رمضان بالمدينة

(۱) حدیثِ نماز: ۱۸۱-۱۸۲

(۲) آثار السنن: ۲/۵۵

(۳) موطا مالک: ۴۰، سنن البيهقي: ۲/۶۹۹

عشرين ركعة ، يوتر بثلاث» (۱)

ترجمہ: حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ "مدینے" میں ماہِ رمضان میں لوگوں کو بیس رکعت نماز پڑھاتے تھے، تین رکعت وتر پڑھتے تھے۔

یہ دونوں روایات مرسل ہیں؛ کیوں کہ یزید بن رومان کی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اور عبد العزیز بن محمد رحمہ اللہ کی حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے ملاقات نہیں ہے؛ لیکن ان کے رجال سب ثقہ ہیں؛ اس لیے علامہ نیموی رحمہ اللہ نے کہا یہ مرسل قوی ہیں۔ (۲)

## حضرت علی رضی اللہ عنہ اور بیس رکعات

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے علاوہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی منقول ہے کہ آپ نے بھی بیس رکعت تراویح کا حکم دیا تھا:

(۱) ابی الحسناء رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

« أن عليا رضی اللہ عنہ أمر رجلا يصلي بهم في رمضان عشرين ركعةً. » (۳)

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو رمضان میں بیس رکعت نماز پڑھائے۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس کو روایت کرکے فرمایا کہ اس سند میں ضعف ہے، علامہ ابن الترکمانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کی سند میں ابوسعد سعید البقال رحمہ اللہ راوی ہیں، ان میں کلام کیا گیا ہے، اگر یہی بات ہے، تو ان کی متابعت "مصنف ابن ابی شیبہ" میں عمرو بن قیس رضی اللہ عنہ نے کی ہے اور یہ عمرو بن قیس میرا خیال ہے کہ ملائی ہے اور اس کی امام احمد، یحییٰ بن معین، ابو حاتم، ابو زرعہ رحمہم اللہ وغیرہم نے توثیق کی ہے اور اس سے امام مسلم رحمہ اللہ نے تخریج کی ہے۔ (۴)

---

(۱) ابن أبي شيبة: ۲/۱۶۳

(۲) آثار السنن: ۲/۵۵

(۳) ابن أبي شيبة: ۲/۱۶۳، سنن البيهقي: ۲/۶۹۹

(۴) الجوهر النقي: ۲/۷۰۰

میں کہتا ہوں کہ ابو سعد سعید البقال رحمہ اللہ کے بارے میں ہم نے اوپر ''آمین والے مسئلے'' کے تحت بحث کر کے بتایا تھا کہ ان کی اگرچہ جمہور علما نے تضعیف کی ہے، مگر تمام محدثین ان کو ضعیف نہیں کہتے اور ہم نے علامہ بنوری رحمہ اللہ کے حوالے سے بتایا تھا کہ ابو سعید کی امام بخاری، ترمذی، ابن جریر رحمہم اللہ نے، ہیثمی نے ''مجمع الزوائد'' میں اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''فتح الباري'' میں توثیق کی ہے؛ بل کہ ابو زرعہ رحمہ اللہ کا کلام بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے؛ لہٰذا اس لحاظ سے اگر یہ متابعت نہ ہوتی، تب بھی یہ لائقِ قبول ہوتی، چہ جائے کہ اس کی متابعت بھی پائی جا رہی ہے؛ مگر اس میں ایک اور علت ہے، جس کی طرف علامہ نیموی رحمہ اللہ نے نشاندہی کی ہے، وہ یہ ہے کہ اس کا مدار ابو الحسناء پر ہے اور وہ معلوم نہیں کون ہے؟(۱)

مگر اس کی تائید میں ایک شاہد بھی موجود ہے، جس سے اس علت کا تدارک ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے:

(۲) ابو عبد الرحمٰن السلمی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے رمضان میں قُرا کو بلایا اور ان میں سے ایک کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو بیس رکعت نماز پڑھائے۔(۲)

اس سند میں حماد بن شعیب ضعیف راوی ہے، جس کو یحییٰ بن معین رحمہ اللہ وغیرہ نے ضعیف کہا ہے؛ مگر شواہد میں چل جاتی ہے۔

بہ ہر حال ان شواہدات کے ہوتے ہوئے یہ حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کا بیس رکعت تراویح کا امر ثابت ہو جاتا ہے اور حجت کو پہنچ جاتا ہے۔

## دیگر صحابہ سے بیس رکعت کا ثبوت

ان دو جلیل القدر صحابہ و خلفا کے علاوہ اور بھی صحابہ سے اس کا ثبوت ملتا ہے:

(۱) ابو الخصیب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا:

«كان يؤمنا سويد بن غفلة في رمضان فيصلي خمس ترويحات عشرين ركعة.»(۳)

---

(۱) التعليق الحسن: ۲/۵۴

(۲) سنن البيهقي: ۲/۶۹۹

(۳) سنن البيهقي: ۲/۶۹۹، علامہ نیموی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے، آثار السنن: ۲/۵۵

ترجمہ: حضرت سوید بن غفلہ رضی اللہ عنہ رمضان میں ہماری امامت کیا کرتے تھے، پس وہ پانچ ترویحے بیس رکعت پڑھتے تھے۔

(۲) نافع بن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

«کان ابن ابي مليكة يصلي بنا في رمضان عشرين ركعةً »(۱)

ترجمہ: ابن ابی ملیکہ رضی اللہ عنہ ہمیں رمضان میں بیس رکعت پڑھاتے تھے۔

(۳) حضرت سعید بن عبید رحمۃ اللہ کہتے ہیں:

«أن علي بن ربيعة كان يصلي بهم في رمضان خمس ترويحات و يوتر بثلاث.»(۲)

ترجمہ: علی بن ربیعہ رضی اللہ عنہ لوگوں کو رمضان میں پانچ ترویحے اور تین رکعات وتر پڑھاتے تھے۔

(۴) حضرت عطاء بن ابی رباح رحمۃ اللہ مشہور وجلیل القدر تابعی کہتے ہیں:

« أدركت الناس وهم يصلون ثلاثاً و عشرين ركعة بالوتر.»(۳)

ترجمہ: میں نے لوگوں کو اس حال میں پایا کہ وہ تینتیس رکعت وتر کے ساتھ پڑھتے تھے۔

یہ چند آثارِ صحابہ ہیں، جن سے یہ امر روزِ روشن کی طرح واضح ہوجاتا ہے کہ حضرت عمر وحضرت علی رضی اللہ عنہما و دیگر صحابہ کے دور میں ان حضرات کا معمول بیس رکعت تراویح کا تھا۔ اسی کو مفتی عبدالرحیم لاجپوری رحمۃ اللہ نے لکھا ہے، اس میں آخر چوری کی کیا بات ہے؟ جس کا الزام مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے ان پر لگایا ہے۔

## بعض علما کے حوالے اور مؤلف کی خیانت

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے مزید لکھا ہے:

(۱) ابن أبي شيبة: ۲/۱۶۳، علامہ نیموی نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے، آثار السنن: ۲/۵۵

(۲) ابن أبي شيبة: ۲/۱۶۳، علامہ نیموی نے کہا کہ اس کی سند صحیح ہے، آثار السنن: ۲/۵۶

(۳) ابن أبي شيبة: ۲/۱۶۳، علامہ نیموی نے کہا کہ اس کی سند صحیح ہے، آثار السنن: ۲/۵۶

"ابن الہمام، محدث عبد الحق دہلوی، علامہ سندھی، ملا علی قاری اور علامہ کشمیری رحمہم اللہ وغیرہم بالاتفاق لکھتے ہیں کہ یہ مانے بغیر چھٹکارا ہے ہی نہیں کہ تراویح آٹھ رکعت ہی سنت ہے اور بیس رکعت کی روایت ضعیف ہے، پھر اس کے بعد "عین الہدایہ" اور "نور الہدایہ" سے بھی یہی نقل کیا ہے۔" (۱)

راقم کہتا ہے کہ یہ سراسر جھوٹ اور ان علما پر بہتان ہے؛ کیوں کہ مؤلف نے جن حضرات کے حوالے دیے ہیں، ان حضرات نے صرف یہ بات کہی ہے کہ بیس رکعت کے سلسلے میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ضعیف ہے؛ (اس کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے) مگر یہ نہیں کہا کہ بیس رکعت کی حدیث ضعیف ہے، ان دو باتوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے، ایک تو کسی خاص حدیث کو ضعیف کہنا ہے اور ایک یہ ہے کہ اس سلسلے کی حدیث ہی کو ضعیف کہہ دیا جائے، ان حضرات نے صرف ایک حدیث کو ضعیف کہا ہے؛ اسی لیے یہ حضرات بیس رکعت تراویح ہی کے قائل ہیں، اگر ان کے نزدیک بیس رکعت والی حدیث مطلقاً ضعیف ہوتی، تو وہ اس کے قائل کیوں ہوتے؟ معلوم ہوتا ہے کہ مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے یہاں خیانت و دھوکہ دہی سے کام لیا ہے۔

دوسرے یہ کہ ان حضرات نے یہاں دو باتوں سے بحث کی ہے کہ ایک یہ کہ تراویح کی بیس رکعتوں کا ماخذ کیا ہے؟ اور دوسرے یہ کہ بیس رکعت تراویح کا حکم کیا ہے؟ ہمارے مؤلف نے دونوں کو خلط ملط کر کے پیش کیا ہے، ان حضرات نے بیس رکعت تراویح کا ماخذ بیان کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اس کا ماخذ مرفوع حدیث نہیں؛ کیوں کہ وہ ضعیف ہے؛ بل کہ اس کا ماخذ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حکم ہے، مؤلف نے ان کی یہ بات تو نقل کر دی کہ حدیث ضعیف ہے؛ مگر یہ نہیں بتایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حکم ثابت ہے، کیا یہ خیانت نہیں؟

رہا یہ مسئلہ کہ تراویح کی بیس رکعتوں کا کیا حکم ہے؟ اس میں ان حضرات نے یہ بتایا ہے کہ یہ سنت ہیں؛ کیوں کہ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت۔ سنت ہے؛ اسی طرح خلفائے راشدین کی سنت بھی سنت ہے اور اس پر عمل بھی ضروری ہے۔

---

(۱) حدیثِ نماز:۱۸۲

ہاں! علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ کی اس سلسلے میں رائے یہ ہے کہ بیس میں سے آٹھ رکعتوں کو سنت کہا جائے اور باقی بارہ کو مستحب قرار دیا جائے؛ کیوں کہ بیس کا ماخذ صحابہ کا امر وعمل ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اس کو سنت نہیں کہا جاتا، لہٰذا یہ بیس رکعتیں مستحب ہیں۔ اب بتایئے کہ کیا ان حضرات نے بیس رکعت تراویح کا انکار کیا ہے یا مطلقاً بیس رکعت تراویح کی حدیث کو ضعیف کہا ہے؟ ہرگز نہیں! لہٰذا یہ بھی مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کی کھلی ہوئی بد دیانتی وخیانت ہے۔

اب ان حضرات میں سے بعض کے حوالے سنتے چلیے! مؤلف نے ایک حوالہ دیا ہے شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ کا، علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''تحفة الأخيار'' میں اُن کی کتاب ''فتح المنان'' سے ان کی یہ عبارت نقل کرتے ہیں:

" فالظاهر أنه قد ثبت عندهم صلاة النبي صلی اللہ علیہ وسلم عشرين ركعة كما جاء في حديث ابن عباس "(۱)

ترجمہ: ظاہر یہی ہے کہ صحابہ کرام کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیس رکعت نماز کا ثبوت ہوگیا تھا، جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں آیا ہے۔

یہ لیجیے! شیخ عبدالحق رحمہ اللہ تو بیس رکعات تراویح کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مان رہے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ صحابہ کے پاس کوئی دلیل اس کی ضرور ثابت ہوگئی تھی، جس کی وجہ سے ان حضرات نے بیس تراویح کا سلسلہ جاری کیا اور مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' ان کی جانب اس کے خلاف کا قول منسوب کر رہے ہیں۔ یاللعجب!

مؤلف نے ایک حوالہ امام زیلعی رحمہ اللہ کا دیا ہے۔ امام زیلعی رحمہ اللہ نے ''نصب الرایہ'' میں صرف یہ کہا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ضعیف ہے اور صحیح حدیث کے خلاف ہے، پھر انھوں نے بیس رکعت تراویح کے سلسلے میں متعدد آثار حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیے ہیں اور ان میں ایک ''بیہقی'' کے حوالے سے سائب بن یزید کی یہ روایت نقل کی کہ ہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بیس رکعت اور وتر پڑھا کرتے تھے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ (۲)

(۱) بہ حوالہ تحفة الأخيار: ۲۱۱
(۲) نصب الراية: ۲/۱۵۴

اب فرمایئے کہ امام زیلعی رحمہ اللہ نے یہ کہاں کہا ہے کہ بیس رکعت کی حدیث ضعیف ہے اور یہ کہ سنت صرف آٹھ ہی رکعت ہیں؟ اس قسم کا کوئی جملہ امام زیلعی رحمہ اللہ نے نہیں لکھا ہے، یہ سراسر جھوٹ وخیانت ہے۔

ایک حوالہ ملا علی قاری رحمہ اللہ کا دیا ہے، ملا علی قاری رحمہ اللہ نے ''شرحِ مشکاۃ'' میں متعدد جگہ اس مسئلے پر کلام کیا ہے، ایک جگہ علامہ ابن عبد البر رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

'' والذي صح عنهم أنهم كانوا يقومون على عهد عمر رضي الله عنه بعشرين ركعةً ''(۱)

ترجمہ: جو بات ان حضرات سے صحیح ثابت ہے، وہ یہ ہے کہ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں بیس رکعت پڑھتے تھے۔

اور اس کے دو ہی صفحات کے بعد لکھتے ہیں:

'' وأجمع الصحابة على أن التراويح عشرون ركعةً ''(۲)

ترجمہ: اور صحابہ کا اس پر اجماع ہے کہ تراویح بیس رکعت ہیں۔

اور علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے جو یہ کہا کہ سنت آٹھ رکعت ہیں اور باقی مستحب ہیں، اس پر ملا علی قاری رحمہ اللہ نے رد کیا ہے اور کہا کہ سنتِ خلفا پر سنت کا اطلاق اقوی ہے؛ لہٰذا اس کو سنت کہنا ہی بہتر ہے۔(۳)

اس بیان میں اور مؤلف کے نقل کردہ بیان میں کس قدر تضاد ہے؟ دیکھ لیجیے اور فیصلہ کیجیے کہ کیا اس کا نام خیانت و دھوکہ نہیں؟

مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے ایک حوالہ علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کا دیا ہے، آپ نے ''العرف الشذی'' میں جو لکھا ہے، اس کو ملاحظہ کیجیے! وہ فرماتے ہیں کہ اس کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تراویح آٹھ رکعت تھی اور ائمہ اربعہ کا ماخذ بیس رکعت میں وہ

---

(۱) مرقات: ۱۹۲/۳

(۲) مرقات: ۱۹۴/۳

(۳) خلاصہ از مرقات: ۱۹۴/۳

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا عمل ہے اور رہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل، تو وہ آٹھ کا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیس رکعت سند ضعیف سے آئی ہیں اور رہا حضرت فاروق رضی اللہ عنہ کا عمل، تو اس کو امت نے قبول کیا ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد کے دوسرے سال سے اسی پر تراویح کا معاملہ قائم ہے اور ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ آٹھ رکعت سنتِ مؤکدہ ہیں اور بارہ مستحب ہیں؛ مگر یہ بات کسی نے نہیں کہی، میں کہتا ہوں کہ سنتِ خلفائے راشدین بھی سنتِ شریعت ہے۔(۱)

غور کیجیے کہ علامہ کشمیری رحمہ اللہ کیا کہہ رہے ہیں، وہ تو یہ کہہ رہے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیس کا ثبوت ضعیف ہے؛ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس کا ثبوت ہے اور ائمۂ کرام نے اسی سے اس کو لیا ہے اور اس کا ماخذ عملِ فاروق ہے اور اس کو امت نے قبول کیا ہے اور اس پر بھی سنت کا اطلاق کیا جاتا ہے، علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے جو صرف آٹھ رکعت کو سنت اور باقی کو مستحب کہا ہے، آپ اس کی تردید بھی کر رہے ہیں اور بیس کی بیس رکعتوں کو سنت کہہ رہے ہیں۔

مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے ایک حوالہ "عین الہدایہ ترجمہ ہدایہ" کا دیا ہے؛ مگر یہاں بھی حسبِ عادت صریح دھوکے کا ارتکاب کیا ہے، "عین الہدایہ" کے مؤلف جسٹس سید امیر علی نے اس موقع پر علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ کی رائے جو اوپر گزری اس کا ذکر کیا ہے پھر وہ کہتے ہیں:

> "مترجم کہتا ہے کہ اعدادِ رکعات جب کہ امرِ توقیفی ہے، تو لامحالہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ۲۰ پر جمع کرنا ابی بن کعب و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا قبول کرنا بدوں اس کے نہ ہوگا کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا ہے اور اس وقت میں ابن ابی شیبہ وطبرانی رحمہما اللہ کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ۲۰ پڑھائیں قوی ہوجاوے گی اور حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ رمضان وغیرِ رمضان میں گیارہ پر زیادہ نہیں کیا، اس سے مخالفت نہیں، جب کہ تہجد و تراویح علاحدہ ہوں اور ظاہر کلامِ مشائخِ حنفیہ یہی ہے۔ پس تراویح ۲۰ پڑھائیں اور تہجد

(۱) العرف الشذي مع سنن الترمذي: ۱/۱۶۶

میں ۱۱ پر زیادہ نہیں کیا...... پھر ذرا آگے چل کر کہتے ہیں کہ...... محصل یہ ضرور نکلا کہ ۲۰ / رکعات میں حضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی سنتِ قولی و فعلی اور خلفائے راشدین کی سنت اور مسلمانوں کا اتفاق سب جمع ہیں اور اگر کسی نے ۸ پر اقتصار کیا، تو حضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے ارشاد اور سنتِ خلفائے راشدین و جماعتِ مسلمین سے مخالفت لازم ہے اور ادنیٰ درجہ اس کا کراہت و اساءت ہے۔‘‘[۱]

اس میں علامہ ابن الہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ کے نظریے کی تردید کے ساتھ بیس رکعت کا سنت ہونا اور اس پر اہلِ اسلام کا اجماع ہونا بیان کر کے اس کے خلاف کرنے والوں اور آٹھ رکعت پر اکتفا کرنے والوں کے عمل کو کم از کم مکروہ قرار دیا ہے۔ کیا اس کے بعد کسی کو شک ہوسکتا ہے کہ ہمارے مؤلفِ ’’حدیثِ نماز‘‘ نے ان بزرگوں کا نام لے کر لوگوں کو دھوکہ دینے کی کوشش کی ہے؟

مؤلف نے یہاں ایک نام علامہ ابوسعود مصری کا اور ایک علامہ ابوالطیب سندھی رحمہما اللّٰہ کا بھی لیا ہے؛ مگر اس وقت ان کی کتابیں موجود نہ ہونے سے اس پر تبصرہ نہیں کرسکتا؛ تاہم اغلب یہی ہے کہ مؤلف نے جس طرح اور علما کے حوالوں میں دھوکے سے کام لیا ہے اور ان کے مقصد کے بالکل برخلاف ان کی عبارات کو پیش کرنے کی جسارت کی ہے، اسی طرح کا معاملہ یہاں بھی ہوگا۔

## علامہ ابن الہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ کی رائے پر نقد

اب رہا یہ مسئلہ جو ابن الہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ نے بیان کیا ہے کہ صحابۂ کرام کے تعامل اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے امر کو سنت کا درجہ نہیں دیا جائے گا؛ بل کہ یہ مستحب امر ہوگا، تو عرض ہے کہ یہ ان کی اپنی رائے ہے، جو جمہور محققین کے خلاف ہے؛ کیوں کہ محققین نے صحابہ کے عمل کو بھی سنتِ مؤکدہ ہی کہا ہے؛ لہٰذا یہ بات قابلِ رد ہے؛ کیوں خود حدیث میں ارشاد ہے:

« عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ، عضوا عليها بالنواجذ. »[۲]

تَرجَمَہ: تم پر میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت لازم ہے، اس کو دانتوں سے مضبوط پکڑلو۔

(۱) عین الہدایہ: ۱/۲۲۷-۲۲۳

(۲) الترمذي: ۲/۹۲

معلوم ہوا کہ خود اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خلفائے راشدین کی سنت کو سنت کہا ہے؛ لہٰذا حضرت عمر و حضرت علی رضی اللہ عنہما کی سنت کو بھی سنت ہی کہا جائے گا، یہی محققین کا فیصلہ ہے اور اسی لیے محققین نے علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ کا رد بھی کیا ہے، علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ سے ہم نے ابھی ان کی تردید نقل کی ہے، اسی طرح ملا علی القاری رحمہ اللہ نے ان کی تردید کی ہے، جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں، اسی طرح علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے "اعلاء السنن" میں لکھا ہے کہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے جو کہا ہے وہ روایتاً و درایتاً دونوں طرح ساقط الاعتبار ہے: درایتاً تو اس لیے کہ ان کی بات کا مبنیٰ اس پر ہے کہ سنت وہی ہے، جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پابندی کی ہو اور جس پر آپ کے خلفا نے بعد میں پابندی کی وہ مستحب ہے؛ مگر یہ بات فقہا و اصولیین میں سے محققین حضرات کے خلاف ہے؛ کیوں کہ ان کے نزدیک سنت وہ ہے، جس پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین نے پابندی کی ہے.... پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ.... اور روایتاً اس لیے ساقط ہے کہ ابن الہمام رحمہ اللہ کے کلام کا مبنیٰ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے، جس میں انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان و غیر رمضان میں آٹھ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رمضان و غیر رمضان کی کل نماز پر محمول کیا ہے؛ حالاں کہ حق یہ ہے کہ یہ آپ کی کل تہجد کی نماز ہے؛ کیوں کہ احادیث بتاتی ہیں کہ رمضان میں آپ کی نماز غیر رمضان کی نماز سے بڑھ جاتی تھی۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ کی بات کا بہت سے علما نے رد کیا ہے اور مؤلفِ "حدیثِ نماز" نے جن لوگوں کا حوالہ دیا ہے، ان میں سے بھی بعض نے ان کا رد کیا ہے؛ مگر ان سب سے آنکھیں بند کر کے کچھ کا کچھ نقل کر دیا اور یہ سمجھ گئے کہ ہماری جیت ہو گئی۔ **لاحول ولا قوة إلا بالله.**

## ڈوبتے کو تنکے کا سہارا

مؤلف نے مزید لکھا ہے کہ رئیس التبلیغ حضرت مولانا محمد یوسف صاحب رحمہ اللہ اپنی

(۱) إعلاء السنن: ۷/۶۹-۷۰

مشہور کتاب: ''حیاۃ الصحابہ'' پر تراویح کا مضمون لکھا ہے، اس کے آخر میں آٹھ رکعت ہی کی ایک روایت لائے ہیں، بیس رکعت کا اس میں کہیں پتہ بھی نہیں ہے۔(۱)

میں کہتا ہوں کہ یہ حوالہ ''ڈوبتے کو تنکے کا سہارا'' کا مصداق نظر آتا ہے، افسوس کہ مؤلف کو یہ بھی نہیں معلوم کہ یہ کتاب: ''حیاۃ الصحابہ'' کس موضوع کی کتاب ہے؟ یہ کتاب جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے صحابہ کے حالات پر لکھی ہوئی ہے، اس کا موضوع نہ فقہ ہے اور نہ مسائل کی تحقیق؛ بل کہ یہ صحابہ کے مختلف واقعات وحالات کو جمع کرنے کے لیے لکھی گئی ہے، جس میں صحیح روایات بھی ہیں اور ضعیف بھی ہیں، اس میں مؤلفِ کتاب حضرت مولانا محمد یوسف صاحب رحمہ اللہ نے نہ یہ التزام کیا ہے کہ موضوع سے متعلق تمام روایات جمع کروں گا اور نہ اس کا التزام کہ صحیح روایات ہی درج کروں گا؛ لہٰذا اگر اس میں کوئی روایت درج نہ ہو، تو اس سے یہ استدلال کیسے کیا جاسکتا ہے؟ کہ وہ غلط ہے اور اس میں کسی روایت کے درج ہوجانے سے یہ کیسے سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ صحیح ہے؟

لہٰذا یہ حوالہ محض طفل تسلی کی قبیل سے ہوگا یا حسبِ عادت دھوکہ وفریب ہوگا؛ لہٰذا یہ کوئی علمی چیز نہیں کہ اس کو پیش کیا جائے۔

اس کے بعد ہمیں دو باتیں بیان کرنا ہے: ایک تو یہ کہ بیس رکعت تراویح کی مرفوع حدیث، جس کی جانب مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے اشارہ کیا ہے، وہ کیا ہے؟ تاکہ حقیقت واضح ہوجائے اور دوسرے آٹھ رکعت کے قائلین کی دلیل کیا ہے؟

## بیس رکعت کی مرفوع حدیث

لہٰذا عرض ہے کہ بیس رکعت کی مرفوع حدیث وہ ہے، جس کو حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے:

« أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعةً والوتر. »(۲)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں بیس رکعتیں اور وتر پڑھتے تھے۔

---

(۱) حدیثِ نماز: ۱۸۲

(۲) ابن أبي شيبة: ۲/۱۶۳، سنن البيهقي: ۲/۶۹۸

اس کو اکثر علما نے ضعیف قرار دیا ہے؛ کیوں کہ اس کے ایک راوی ابراہیم بن عثمان رحمہ اللہ ہیں، ان کو جمہور نے ضعیف قرار دیا ہے؛ مگر ابن عدی رحمہ اللہ نے کہا کہ ان کی احادیث صالح ہیں اور یہ ابراہیم ابن ابی حیہ رحمہ اللہ سے اچھے و بہتر ہیں اور یزید بن ہارون رحمہ اللہ نے کہا کہ ان کے زمانے میں ان سے زیادہ قضا میں کوئی عادل نہیں تھا۔ (۱)

صاحبِ ''اعلاء السنن'' رحمہ اللہ نے کہا کہ ابراہیم بن ابی حیہ مختلف فیہ ہے اور مختلف فیہ حسن الحدیث ہوتا ہے، عثمان دارمی رحمہ اللہ نے یحییٰ بن معین رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہ ابراہیم بن ابی حیہ رحمہ اللہ شیخ ثقہ ہیں۔ (۲)

پس جو شخص اس ابراہیم ابن ابی حیہ رحمہ اللہ سے زیادہ بہتر ہو، وہ حسن الحدیث سے کم نہیں ہوسکتا۔ (۳)

لہٰذا یہ روایتِ ابن عباس رضی اللہ عنہ بھی حسن ہوگی اور حسن سے احتجاج بالکل درست اور صحیح ہے اور یہ روایتِ عائشہ رضی اللہ عنہا جو ''بخاری'' اور ''مسلم'' میں ہے، اس کے خلاف نہیں جیسا کہ آگے آئے گا۔

لہٰذا جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بیس رکعت تراویح کا ہوا اور پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اس کو مقرر کرنا اور لوگوں کو اس کا پابند بنانا معلوم ہوگیا، تو پھر اس کی سنیت میں کیا شبہ رہا؟

اور جن حضرات نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ اول تو ان کا قول سب پر حجتِ قاطعہ ولازمہ نہیں۔ ثانیاً ضعیف روایت اگر عملِ صحابہ وعلما سے مؤید ہوجائے، تو پھر اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی مع حوالۂ علما اس کو ثابت کیا ہے۔

## امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ایک استدلال

اسی سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور آپ کی اتباع میں دوسرے حضرات نے ایک نکتے کی بات کہی ہے، وہ یہ کہ جب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے امام ابویوسف رحمہ اللہ نے پوچھا:

" هل كان لعمر رضي الله عنه عهد من النبي صلى الله عليه وسلم في عشرين

---

(۱) تهذيب :۱/۱۲۵

(۲) لسان الميزان

(۳) إعلاء السنن: ۷/۱۷

رکعة؟"

ترجمہ: کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بیس رکعت تراویح کے بارے میں کوئی علم تھا؟

تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے بڑے ہی پتہ کی بات فرمائی:

"لم یکن عمر رضی اللہ عنہ مبتدعاً" (حضرت عمر رضی اللہ عنہ کوئی بدعتی نہیں تھے۔)(۱)

اس سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اسی دلیل کی جانب اشارہ کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور صحابہ کے پاس کوئی دلیل ضرور تھی، جس کی وجہ سے انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ تراویح کی بیس رکعتیں ہیں اور اس کا حکم دیا اور عمل جاری کیا، اگر ان کی پاس کوئی دلیل نہ ہوتی، تو وہ کوئی بدعتی تو نہیں تھے، کہ اپنی جانب سے بے دلیل کوئی بات جاری کر دیتے؛ لہٰذا سند کے لحاظ سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ضعیف ہونے کے باوجود عملِ صحابہ سے قوی ہو جاتی ہے اور اس کی قوت کی جانب صحابہ کا عمل نشاندہی کرتا ہے۔

## آٹھ رکعت کی دلیل اور اس کا جواب

دوسری بات یہ عرض کرنا ہے کہ آٹھ رکعت کے قائلین کی دلیل کیا ہے؟ ان کی دلیل وہ حدیث ہے، جو "بخاری و مسلم" وغیرہ نے حضرت ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے:

« سألت عائشة رضی اللہ عنہا کیف کانت صلاة رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم في رمضان؟ فقالت: ما کان یزید في رمضان و لا في غیره علی إحدی عشرة رکعةً ، یصلي أربعاً ، فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم یصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم یصلي ثلاثاً. »(۲)

ترجمہ: میں نے حضرت عائشہ سے پوچھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رمضان میں نماز کی کیفیت کیا تھی؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بتایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان ہو یا غیر رمضان آٹھ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے

---

(۱) الطحاوي: ۱/۲۴۶

(۲) البخاري: ۱/۱۵۴، مسلم: ۱/۲۵۴

تھے۔ پس چار رکعت پڑھتے تھے، ان کے حسن وطول کو نہ پوچھو، پھر چار رکعت پڑھتے تھے، ان کے حسن وطول کو نہ پوچھو، پھر تین رکعت پڑھتے تھے۔

راقم کہتا ہے کہ اس حدیث کو بعض لوگوں نے مطلق رات کی نماز کے لیے مان کر یہ سمجھا کہ اس میں تراویح وتہجد سب داخل ہیں؛ لہٰذا رمضان میں بھی آٹھ سے زیادہ تراویح پڑھنا سنت نہیں؛ بل کہ آٹھ ہی سنت ہیں؛ مگر یہ بات متعدد وجوہات سے صحیح نہیں:

(۱) ایک تو اس لیے کہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی اور دیگر صحابہ سے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آٹھ سے زیادہ رکعتیں پڑھنا بھی ثابت ہے۔

(۱) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں:

**« كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالليل ثلاث عشرة ركعةً ثم يصلي إذا سمع النداء بالصبح ركعتين خفيفتين. »** (۱)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے، پھر جب صبح کی اذان سنتے، تو دو رکعت ہلکی پھلکی پڑھتے تھے۔

اس میں خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رات کی نماز تیرہ بتائی ہے، ان میں سے تین وتر کے ہوں، تو دس رکعت نفل ہوئیں اور اگر وتر ایک رکعت ہے، تو نفل بارہ ہوئیں۔

(۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کہتی ہیں:

**«كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الليل عشر ركعات و يوتر بسجدة و يركع ركعتي الفجر ، فتلك ثلاث عشرة ركعة. »** (۲)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز رات میں دس رکعتیں تھیں اور ایک رکعت وتر پڑھتے تھے اور دو رکعت فجر کی سنتیں، یہ سب تیرہ رکعتیں ہوئیں۔

---

(۱) البخاري: ۱/۱۵٦، مالك: ۴۲، أبو داود: ۱/۱۸۹

(۲) مسلم: ۱/۲۵۵، أبو داود: ۱/۱۸۸

اس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی نے وضاحت کی ہے کہ دس رکعت نفل ہوتی تھیں اور ایک رکعت وتر اور دو رکعت سنت فجر ہوتی تھیں۔

(۳) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

« كانت صلاة النبي صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثة عشرة ركعةً يعني بالليل. »(۱)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز رات میں تیرہ رکعت ہوتی تھیں۔

ایک روایت میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گیارہ رکعتیں پڑھیں۔(۲)

(۴) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے ایک روایت میں ہے کہ انھوں نے اپنی خالہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے پاس رات قیام کیا، تو آدھی رات کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے، وضو کیا، پھر نماز پڑھی، ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

" فصلى ركعتين ، ثم صلى ركعتين ، ثم صلى ركعتين، ثم صلى ركعتين، ثم صلى ركعتين، ثم صلى ركعتين، ثم أوتر. "(۳)

ترجمہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں پڑھیں، پھر دو پڑھیں، پھر دو پڑھیں، پھر دو پڑھیں، پھر دو پڑھیں، پھر دو پڑھیں، پھر وتر پڑھی۔

یعنی بارہ رکعتیں پڑھیں اور وتر اس کے علاوہ اور امام بخاری رحمہ اللہ نے اسی حدیث کی ایک روایت امام مالک رحمہ اللہ کے شاگرد معن بن عیسیٰ رحمہ اللہ سے کی ہے، اس میں مزید دو رکعتوں کا ذکر ہے، یعنی کل چودہ رکعتیں پڑھیں۔(۴)

(۵) حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

« لأرقمن صلاة رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الليلة ، فصلى

---

(۱) البخاري: ۱/۱۵۳، مسلم: ۱/۲۶۱

(۲) مسلم: ۱/۲۶۱، أبو داود: ۱/۱۹۳

(۳) موطا مالک: ۴۲، البخاري: ۱/۱۶۰، مسلم: ۱/۲۶۰، النسائي: ۱/۱۸۴، ابن ماجه: ۱/۹۷

(۴) البخاري: ۴۲۹۵، تفسير/باب: ربنا إنک من تدخل النار....الخ

ركعتين خفيفتين ، ثم صلى ركعتين طويلتين طويلتين طويلتين ، ثم صلى ركعتين ، و هما دون اللتين قبلهما ، ثم صلى ركعتين ، وهما دون اللتين قبلهما ، ثم صلى ركعتين ، و هما دون اللتين قبلهما ، ثم أوتر ، فذلك ثلاث عشرة ركعةً.»(۱)

ترجمہ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رات میں نماز دیکھی، آپ نے دو رکعتیں ہلکی پھلکی پڑھیں، پھر دو رکعتیں لمبی لمبی پڑھیں، پھر دو رکعتیں پڑھیں اور وہ پہلی والی سے ہلکی تھیں، پھر دو رکعتیں پڑھیں اور یہ اس سے پہلی والی سے ہلکی تھیں، پھر دو رکعتیں پڑھیں اور یہ اس سے پہلی والی سے ہلکی تھیں، پھر وتر پڑھی، پس یہ تیرہ رکعتیں ہوئیں۔

اس میں تصریح ہے کہ دس رکعتیں پڑھیں اور وتر تین رکعات، اس طرح متعدد صحابہ سے یہ بات منقول ہے کہ آپ آٹھ سے زیادہ رکعتیں بھی پڑھتے تھے، دس، بارہ، چودہ وغیرہ؛ لہٰذا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی زیرِ بحث حدیث سے یہ اخذ کرنا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی آٹھ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور یہ کہ آٹھ رکعت تراویح کا اس میں بیان ہے، صحیح نہیں ہوسکتا ورنہ ان تمام صحیح احادیث کا انکار لازم آئے گا۔

(۲) دوسرے اس وجہ سے کہ جمہور علما نے اس کو تراویح پر نہیں؛ بل کہ تہجد کی نماز پر محمول کیا ہے؛ اسی لیے متعدد محدثین نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کو صلاۃ اللیل کے باب میں ذکر کیا ہے، قیام رمضان میں اس کا ذکر نہیں کیا، ان میں امام مسلم، امام ابوداود، امام ترمذی، امام نسائی، امام ابن خزیمہ رحمہم اللہ وغیرہم حضرات بھی شامل ہیں اور عملاً بھی تمام ائمہ وعلما نے اس کو قیام اللیل سے متعلق رکھا اور تراویح میں بیس پر اجماع کیا ہے، یہ خود بھی اس کی دلیل ہے کہ علما وائمہ کرام نے اس حدیث کو تہجد سے متعلق قرار دیا ہے؛ لہٰذا اس میں تہجد کا بیان ہے، تراویح کا نہیں، اگر اس کو تراویح کے لیے مانا جائے، تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا، کہ آپ نے آٹھ سے زیادہ بھی پڑھی ہیں؛ حالاں کہ یہ غیر مقلد لوگ آٹھ سے زیادہ کو بدعت کہتے ہیں، کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی بدعت ہے؟

(۱) مسلم: ۱/۲۶۲، أبو داود: ۱/۱۹۳، ابن ماجه: ۱/۹۷

اس تقریر و تحقیق کے بعد مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کی یہ بات کہ ''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا والی حدیث کو مفتی عبدالرحیم صاحب رحمۃ اللہ نے تہجد کے متعلق کہا ہے؛ حالاں کہ تمام حنفی بزرگوں نے ''بخاری'' کی اس حدیث کو تراویح اور تہجد دونوں کے لیے تسلیم کیا ہے'' کس قدر بودی اور بے حقیقت ہے؟! اس کا اندازہ ہر کوئی لگا سکتا ہے۔

کیوں کہ اگر ایک دو حضرات نے حدیثِ عائشہ رضی اللہ عنہا کو تراویح کے لیے بھی مانا ہے، تو ان کے خلاف بہت سے علما نے اس کو تراویح کے لیے نہیں مانا ،حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ نے اس حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کو تراویح کے لیے نہیں مانا ،مولانا ادریس کاندھلوی، مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب، مولانا مہدی حسن صاحب (رحمہم اللہ) ان تمام بزرگوں نے نہیں مانا؛ بل کہ ہزاروں علمانے نہیں مانا، تو کیا ان بزرگوں کا قول حجت نہیں؟

(۳) تیسرے اس لیے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ ''مجموع الفتاوی'' اور ''الفتاوی الکبری'' میں اور علامہ شوکانی رحمۃ اللہ ''نیل الأوطار'' میں اور دیگر حضرات یہ تصریح کرتے ہیں کہ تراویح کا کوئی عدد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ کہتے ہیں:

'' من ظن أن قيام رمضان فيه عدد معين مؤقت عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم لايزاد عليه ولا ينقص فقد أخطأ ''(۱)

ترجمہ: جس نے یہ گمان کیا کہ قیامِ رمضان کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی عدد معین ایسا منقول ہے، جس پر نہ زیادتی کی جاسکتی ہے اور نہ اس میں کوئی کمی کی جاسکتی ہے، تو اس نے غلطی کی۔

اور شوکانی رحمۃ اللہ لکھتے ہیں:

'' والحاصل أن الذي دلت عليه أحاديث الباب و ما يشابهها هو مشروعية القيام في رمضان و الصلاة في جماعة و فرادی فقصر الصلاة المسماة بالتراويح علی عدد معين وتخصيصها

(۱) مجموع الفتاوی: ۲۲/۲۷۲، الفتاوی الکبری: ۲/۱۱۴

بقراءة مخصوصة لم ترد به سنة.‘‘(۱)

ترجمہ : حاصل یہ ہے کہ اس باب کی احادیث اور اس جیسی احادیث، جس بات پر دلالت کرتی ہیں، وہ رمضان میں جماعت کے ساتھ یا بغیر جماعت تنہا نماز پڑھنا ہے؛ لہٰذا اس نماز کو جو ’’تراویح‘‘ کہلاتی ہے، کسی معین عدد پر منحصر کرنا اور مخصوص قراءت کے ساتھ اس کو خاص کرنا کسی حدیث میں نہیں آیا۔

یہ حضرات جب یہ کہہ رہے ہیں اور ان کے علاوہ بھی متعدد حضراتِ علما و محققین نے یہ بات کہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی معین عدد ثابت نہیں؛ تو آٹھ کو ثابت ماننا غلط ہے؛ لہٰذا آٹھ والی حدیث ان علما کے نزدیک تراویح سے متعلق ہے ہی نہیں؛ ورنہ وہ ایسی بات ہرگز نہیں کہہ سکتے تھے۔

## رمضان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز

(۴) چوتھے اس لیے کہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں:

« كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجتهد في العشر الأواخر ما لا يجتهد في غيره.» (۲)

ترجمہ : نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کے اخیر عشرے میں اتنا جد وجہد (عبادت میں) فرماتے تھے کہ غیر رمضان میں اتنا نہیں کرتے تھے۔

اسی طرح ایک اور حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

« إذا دخل العشر شد مئزره وأحيى ليله وأيقظ أهله.» (۳)

ترجمہ : نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب آخری عشرہ داخل ہوتا تھا، تو کمر بستہ ہو جاتے اور رات بھر جاگتے اور اپنے اہل و عیال کو جگاتے تھے۔

بیہقی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہی روایت کیا ہے:

---

(۱) نیل الأوطار: ۶۴/۳

(۲) مسلم: ۳۷۲/۱

(۳) البخاري: ۲۷۱/۱، مسلم: ۳۷۲/۱

«کان إذا دخل رمضان تغیر لونه وکثرت صلاته وابتهل في الدعاء وأشفق لونه» (۱)

ترجمہ: جب رمضان کا مہینہ داخل ہوتا تھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا رنگ متغیر ہوجاتا اور آپ کی نماز زیادہ ہوجاتی اور دعا میں گڑگڑاتے اور آپ کا رنگ سرخ ہوجاتا۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں نماز میں زیادتی کرتے تھے؛ اسی لیے اس قدر اوقات بھی لگاتے تھے اور پہلی روایات میں اگر یہ تاویل کی جائے، کہ اس سے مراد کیفیت کی زیادتی ہے، تو اس اخیر حدیث میں اس تاویل کی بھی کوئی گنجائش نہیں؛ کیوں کہ اس میں صراحت کے ساتھ آیا ہے کہ آپ کی نماز میں زیادتی ہوجاتی تھی۔ پھر آٹھ کا عدد ہی رمضان میں بھی کیسے ہوسکتا ہے؟ الا یہ کہ تاویلاتِ رکیکہ کیے جائیں اور ہمیں ان تکلفاتِ بعیدہ کی ضرورت نہیں، پس معلوم ہوا کہ جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آٹھ رکعات کا ذکر فرمایا یہ تہجد کا عدد ہے تراویح کا نہیں۔

## بیس رکعت تراویح سنتِ مؤکدہ ہے

بہ ہر حال بیس رکعت تراویح کا سنتِ مؤکدہ ہونا مرفوعاً بہ روایتِ حسن اور موقوفاً حضرت عمر وحضرت علی رضی اللہ عنہما وغیرہما سے ثابت ہوا، اس سے کم کرنا سنتِ مؤکدہ کا ترک کرنا ہے اور تمام علما وائمہ نے بیس یا اس سے زیادہ کو اپنایا ہے۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنے رسالے "تحفة الأخیار" میں لکھا ہے:

"إن مجموع عشرین رکعةً في التراویح سنة مؤکدة؛ لأنه مما واظب علیه الخلفاء وإن لم یواظب علیه النبي صلی اللہ علیہ وسلم، وقد سبق أن سنة الخلفاء أیضاً لازم الاتباع وتارکها آثم، وإن کان إثمهٗ دون إثم تارک السنة النبویة، فمن اکتفی علی ثمان رکعات یکون مسیئاً لترکه سنة الخلفاء" (۲)

---

(۱) شعب الإیمان: ۳/۳۱۰

(۲) تحفة الأخیار: ۲۰۹

ترجمہ: تراویح میں بیس رکعت کا مجموعہ سنتِ مؤکدہ ہے؛ کیوں کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے، جن پر خلفائے راشدین نے پابندی کی ہے، اگر چہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر پابندی نہیں کی اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ خلفائے راشدین کی سنت بھی لازم الاتباع ہے اور اس کا تارک گنہ گار ہے، اگر چہ کہ اس کا گناہ سنتِ نبوی کے تارک سے کم ہو؛ لہٰذا جو شخص آٹھ رکعات پر اکتفا کرتا ہے، وہ سنتِ خلفا کو چھوڑنے کی وجہ سے غلط کار ہے۔

## بیس رکعت پر اجماعِ صحابہ و اجماعِ امت

اوپر معلوم ہو چکا کہ حضراتِ صحابہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں اور اس کے بعد بھی بیس رکعت تراویح پڑھتے تھے؛ لہٰذا ان سب کا اس کو اس طرح قبول کر کے عمل کرنا اجماع کے حکم میں ہے، اسی طرح ان کے بعد بھی پوری امت اسی کے مطابق عمل کرتی رہی ہے؛ لہٰذا یہ اجماعِ امت ہوا، علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے "المغنی" میں اور علامہ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے "شرح النقایہ" میں اور علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے "شرحِ بخاری" میں اس اجماع کا ذکر کیا ہے۔(۱)

اور یہی ائمۂ اربعہ کا مسلک ہے کہ بیس رکعت یا اس سے زائد تراویح کی رکعتیں ہیں، بیس سے کم کسی کے پاس نہیں، امام ترمذی رحمہ اللہ نے تراویح کے سلسلے میں ایک قول اہلِ مدینہ کا اکتالیس رکعات کا ذکر کیا ہے اور ایک قول بیس کا اور اس قول کے بارے میں کہتے ہیں:

"وأكثر أهل العلم على ما روي عن عمر و علي رضي الله عنهما وغيرهما من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عشرين ركعة، و هو قول الثوري وابن المبارك، والشافعي وقال الشافعي: و هكذا أدركت ببلدنا مكة يصلون عشرين ركعة"(۲)

ترجمہ: اکثر اہلِ علم اس بات پر قائم ہیں، جو صحابہ میں سے حضرت عمر و حضرت علی رضی اللہ عنہما وغیرہما سے مروی ہے کہ بیس رکعت ہیں اور یہی سفیان

---

(۱) المغني: ۱/۴۵۶، شرح النقاية: ۲/۲۴۱، إرشاد الساري: ۳/۵۱۵

(۲) سنن الترمذي: ۱/۱۶۶

ثوری، ابن المبارک اور امام شافعی رحمہم اللہ کا قول ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ نے کہا کہ میں نے ہمارے شہرِ مکہ میں اسی طرح پایا کہ لوگ بیس رکعت پڑھتے ہیں۔

امام ابن قدامہ رحمۃ اللہ لکھتے ہیں:

”والمختار عند أبي عبد الله فيها عشرون ركعة ، وبهذا قال الثورى و أبو حنيفة، والشافعي، وقال مالك: ستة و ثلاثون“[1]

ترجمہ: امام ابو عبد اللہ یعنی احمد بن حنبل رحمۃ اللہ کے نزدیک پسندیدہ بیس رکعتیں ہیں اور یہی امام سفیان و ابوحنیفہ و امام شافعی رحمہم اللہ کا قول ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ نے کہا کہ چھتیس رکعات ہیں۔

امام نووی شافعی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں:

” مذهبنا أنها عشرون ركعةً بعشر ترويحات ، هذا مذهبنا و به قال أبو حنيفة ، وأصحابه ، وأحمد ، وداود ، وغيرهم ، و نقله القاضي عياض عن جمهور العلماء ، و قال مالك: التراويح تسع ترويحات ، و هي ست و ثلاثون.“[2]

ترجمہ: ہمارا مذہب یہ ہے کہ تراویح دس ترویحوں سے بیس رکعات ہیں، یہ ہمارا مذہب ہے اور یہی ابوحنیفہ رحمۃ اللہ، ان کے اصحاب، امام احمد اور داود رحمہما اللہ وغیرہ ما کا قول ہے اور اس کو قاضی عیاض رحمۃ اللہ نے جمہور علما کی طرف سے نقل کیا ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ نے کہا کہ وہ نو ترویحے ہیں اور وہ چھتیس رکعات ہیں۔

امام ابن عبد البر رحمۃ اللہ کہتے ہیں:

” واختلف العلماء في عدد قيام رمضان، فقال مالك: تسع وثلاثون بالوتر ، وقال الثوري و أبو حنيفة والشافعي وداود و من تبعهم :عشرون ركعة سوى الوتر “[3]

---

(۱) المغني: ۱/۴۵۶

(۲) المجموع: ۴/۲۸

(۳) التمهيد: ۸/۱۱۳

ترجمہ: علما کا قیامِ رمضان کے عدد میں اختلاف ہے: امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ وتر کے ساتھ انتالیس (۳۹) رکعات ہیں اور ثوری، ابو حنیفہ و شافعی رحمہما اللہ نے کہا کہ سوائے وتر کے بیس رکعات ہیں۔

اس سے یہ واضح ہوگیا کہ اکثر علما بیس رکعت تراویح کے قائل ہیں اور امام مالک رحمہ اللہ بیس سے زائد چھتیس رکعات کے قائل ہیں اور آٹھ رکعات کا کوئی قائل نہیں۔ اور اسی لیے ہم نے کہا کہ بیس پر اجماع ہے؛ کیوں کہ سب کے سب بیس پر متفق ہیں، اختلاف اس سے زائد کے بارے میں ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے اس سے زائد کو اختیار کیا اور جمہور علما نے بیس کو اختیار کیا۔

لہٰذا کوئی غیر مقلد وسوسہ ڈالنے کی کوشش نہ کرے کہ اس میں تو علما کا اختلاف بتایا جا رہا ہے اور اس اختلاف کا ذکر کر کے اجماع کا دعوی کیسے کر دیا؟ بات وہی ہے، جو عرض کر چکا ہوں کہ اختلاف بیس سے کم میں نہیں ہے؛ بل کہ بیس سے زائد میں ہے؛ لہٰذا بیس تک کی بات پر اجماع ہے۔

## اہلِ حدیث کون؟

کتاب کے اخیر میں مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' نے لکھا:

''اہلِ حدیث کو نیا فرقہ شمار کیا جاتا ہے؛ حالاں کہ ''غایۃ الاوطار'' میں ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ جب بغداد تشریف لائے، تو ایک اہلِ حدیث نے بھی آپ سے فتوی پوچھا، امام ترمذی رحمہ اللہ کو دیکھو ہر جگہ اہلِ حدیث اور اہلِ رائے کا تذکرہ کرتے ہیں، ہم لکھ چکے کہ امام اعظم رحمہ اللہ نے سب سے پہلے سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ کو اہلِ حدیث بنایا، آپ کے بعد ہی امام شافعی رحمہ اللہ کا زمانہ ہے، آپ نے بھی اہلِ حدیث کا مذہب پسند کیا اور اختیار کیا ہے۔''(۱)

راقم کہتا ہے کہ یہ مؤلفِ ''حدیثِ نماز'' کا عجیب کرشمہ ہے کہ اپنی کتاب کی ابتدا کی، تو دھوکے سے کی اور اب انتہا پر آئے ہیں، تو دھوکے سے ہی انتہا کرنا چاہتے ہیں، معلوم ہونا چاہیے کہ لفظ ''اہلِ حدیث'' یا ''اصحاب الحدیث'' جو علما نے کتابوں میں استعمال کیے ہیں اور کرتے ہیں، اس سے مراد ''علما کا وہ طبقہ ہے، جس کو ''محدثین'' کہا جاتا ہے، اس سے آج کل کے اہلِ

(۱) حدیثِ نماز: ۱۸۳

حدیث کہلانے والوں کو مراد لینا سوائے دھوکے کے کچھ نہیں، کیا امام ترمذی رحمۃ اللہ جو کہتے ہیں کہ اہل الحدیث نے یہ کہا ہے اور یہ بات اختیار کی ہے، اس سے موجودہ اہلِ حدیث لوگوں کا طبقہ مراد ہے، جس میں ہزاروں؛ بل کہ لاکھوں جہلا ہیں، جن کو کوئی ایک حدیث بھی نہیں آتی؛ بل کہ بہت سے وہ ہیں، جن کو قرآن پڑھنا بھی نہیں آتا؟ کیا یہ سب لوگ اس سے مراد ہیں؟ افسوس کہ اس قدر واضح بات میں دھوکہ دینے کی کوشش کی جارہی ہے، یہ تو ایسا ہے جیسے کوئی اہلِ قرآن کہلانے والا منکرِ حدیث کہنے لگے کہ ہمارا فرقہ کوئی نیا فرقہ نہیں، لوگ ہمیں غلط سمجھتے ہیں، ہمارا ذکر تو حدیث میں بھی ہے؛ کیوں کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ہے کہ " أهل القرآن أهل الله"؛ لہٰذا اس جگہ اہلِ قرآن سے ہم ہی مراد ہیں، تو کیا یہ بات باور کی جائے گی یا اس کو فریب ودھوکے پر محمول کیا جائے گا، اگر اس کو دھوکہ سمجھا جائے گا، تو کیوں؟ اسی لیے نا کہ اس حدیث میں اہل القرآن سے حفاظ وعلما مراد ہیں، جو قرآن پڑھتے اور سمجھتے اور اس پر عمل کرتے ہیں اور اس لیے کہ اس سے جاہل منکرِ حدیث مراد نہیں، اسی طرح یہاں بھی "اہل الحدیث" کا لفظ ان لوگوں کے لیے مخصوص ہے، جو علمِ حدیث حاصل کرتے اور دن رات اس کی خدمت کرنے میں اپنے اوقات مصروف رکھتے ہیں؛ لہٰذا اس کو آج کل اہلِ حدیث نام رکھ لینے والے جاہلوں کے لیے استعمال کرنا یا اس سے ان کو مراد لینا محض دھوکہ وابلہ فریبی ہے۔

**نوٹ:** یہ رسالہ "جلال آباد" میں بعد ظہر بہ تاریخ ۲۱ر شعبان ر ۱۴۰۳ھ بہ توفیق اللہ تعالیٰ ختم ہوا تھا اور اس کے تقریباً چھبیس سال کے بعد آج بہ تاریخ: ۲۹ ر رمضان المبارک ر ۱۴۲۹ھ شب کے ایک بجے اس کتاب کی تبییض کا کام بحمد اللہ مکمل ہوا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

(مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور)

# قائمة المصادر

| رقم | اسمائے کتب مع مصنفین |
|---|---|
| ١ | القرآن الكريم |
| | **كتب التفاسير** |
| ٢ | بيان القرآن للإمام أشرف علي التهانوي |
| ٣ | تفسير ابن كثير للإمام عماد الدين بن كثير الدمشقي |
| ۴ | تفسير البيضاوي للقاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي |
| ۵ | تفسير الجلالين للشيخ العلام أبي عبد الله محمد بن أحمد المحلي وللعلامة أبي الفضل عبد الرحمن بن كمال الدين السيوطي |
| ٦ | تفسير الخازن المسمى لباب التاويل في معاني التنزيل للإمام علاء الدين بن إبراهيم البغدادي |
| ۷ | تفسير الطبري لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري |
| ٨ | التفسير الكبير للإمام فخر الدين محمد الرازي |
| ٩ | تفسير القرطبي للإمام أبي عبد الله القرطبي |
| ١٠ | تفسير المظهري للمحدث القاضي ثناء الله المظهري |
| ١١ | روح المعاني للعلامة شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي |
| ١٢ | فتح القدير للعلامة محمد بن علي الشوكاني |

| | |
|---|---|
| ١٣ | معالم التنزيل للإمام البغوي |
| | **كتب السنة النبوية** |
| ١٤ | آثار السنن مع التعليق الحسن للعلامة الشوق محمد بن علي النيموي |
| ١٥ | إعلاء السنن للمحدث الكبير ظفر أحمد العثماني |
| ١٦ | ترصيع الدرة على درهم الصرة للعلامة المحدث الشيخ هاشم السندي |
| ١٧ | الجامع الصحيح للإمام البخاري |
| ١٨ | الجامع الصحيح للإمام مسلم |
| ١٩ | الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير لحافظ الدنيا جلال الدين عبد الرحمن السيوطي |
| ٢٠ | جامع المسانيد والسنن للإمام الحافظ ابن كثير الدمشقي |
| ٢١ | جزء القراءة خلف الإمام للحافظ الإمام أبي عبد الله البخاري |
| ٢٢ | الجوهر النقي على سنن البيهقي للإمام علاء الدين ابن التركماني |
| ٢٣ | زاد المعاد للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي الشهير بابن القيم الجوزية |
| ٢٤ | سنن ابن ماجه للإمام ابن ماجه القزويني |
| ٢٥ | سنن أبي داود للإمام أبي داود السجستاني |
| ٢٦ | سنن البيهقي للإمام أبي بكر البيهقي |
| ٢٧ | سنن الترمذي للإمام أبي عيسى الترمذي |
| ٢٨ | سنن الدار قطني للإمام علي بن عمر الدارقطني |
| ٢٩ | سنن النسائي للإمام أبي عبد الرحمن النسائي |
| ٣٠ | شرح معاني الآثار للإمام أبي جعفر الطحاوي |
| ٣١ | شعب الإيمان للإمام أبي بكر البيهقي |

| | |
|---|---|
| ٣٢ | صحيح ابن حبان للإمام الحافظ محمد بن حبان البستي |
| ٣٣ | صحيح ابن خزيمة للإمام محمد بن خزيمة النيسابوري |
| ٣٤ | صحيح أبي عوانة للإمام الجليل أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني |
| ٣٥ | فصل الخطاب في مسألة أم الكتاب للإمام الحجة أنور شاه الكشميري |
| ٣٦ | القراء ة خلف الإمام للإمام أبي بكر البيهقي |
| ٣٧ | القول المسدد في الذب عن المسند للإمام ابن حجر العسقلاني |
| ٣٨ | كشف الستر عن صلاة الوتر للإمام أنور شاه الكشميري |
| ٣٩ | كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال للإمام علي متقي الهندي |
| ٤٠ | مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للحافظ نور الدين الهيثمي |
| ٤١ | مراسيل أبي داوٗد للإمام أبي داود السجستاني |
| ٤٢ | المستدرک على الصحيحين للإمام أبي عبد الله الحاكم النيسابوري |
| ٤٣ | مسند أحمد للإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني |
| ٤٤ | مسند الإمام أبي حنيفة |
| ٤٥ | مسند الطيالسي للإمام سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي |
| ٤٦ | مصنف ابن أبي شيبة للإمام أبي بكر بن أبي شيبة الكوفي |
| ٤٧ | مصنف عبد الرزاق للإمام عبد الرزاق الصنعاني |
| ٤٨ | المعجم الأوسط للحافظ أبي القاسم الطبراني |
| ٤٩ | المعجم الصغير للحافظ أبي القاسم الطبراني |
| ٥٠ | المعجم الكبير للحافظ أبي القاسم الطبراني |
| ٥١ | المنتقى من السنن المسندة عن رسول الله للحافظ عبد الله بن الجارود |
| ٥٢ | الموطا للإمام مالک بن أنس الأصبحي |
| ٥٣ | الموطا للإمام محمد بن الحسن الشيباني |

| | |
|---|---|
| ۵۴ | نصب الراية لأحاديث الهداية للإمام الزيلعي |
| | **كتب شروح السنة النبوية** |
| ۵۵ | إرشاد الساري لشرح البخاري للإمام شهاب الدين القسطلاني |
| ۵۶ | الاستذكار للإمام الحافظ يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري |
| ۵۷ | إكمال المعلم بفوائد صحيح مسلم للإمام القاضي أبي الفضل عياض بن موسى |
| ۵۸ | أماني الأحبار في حل شرح معاني الآثار للعلامة المحدث محمد يوسف بن إلياس الكاندهلوي |
| ۵۹ | أنوارالبارى شرح صحيح البخاري لسيد أحمد رضا البجنوري |
| ۶۰ | أوجز المسالک إلى موطأ مالک للإمام محمد زكريا الكاندهلوي |
| ۶۱ | بذل المجهود شرح سنن أبي داود للإمام خليل أحمد السهارنفوري |
| ۶۲ | تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي للعلامة عبدالرحمن المباركفوري |
| ۶۳ | التعليق المغني شرح الدار قطني للعلامة شمس الحق العظيم آبادي |
| ۶۴ | التعليق الممجد على موطأ محمد للإمام عبد الحي اللكنوي |
| ۶۵ | تقرير الترمذي للشيخ الهند محمود الحسن الديوبندي |
| ۶۶ | التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لإمام المغرب ابن عبد البر الأندلسي |
| ۶۷ | حاشية السندهي على البخاري |
| ۶۸ | سبل السلام شرح بلوغ المرام للشيخ العلامة محمد بن إسماعيل الصنعاني |
| ۶۹ | شرح البخاري للإمام أبي الحسن علي بن خلف الشهير بابن بطال المغربي المالكي |

| | |
|---|---|
| ٧٠ | شرح العلامة محمد الزرقاني على الموطأ للإمام مالك بن أنس |
| ٧١ | شرح عمدة الأحكام للإمام تقي الدين ابن دقيق العيد |
| ٧٢ | شرح مسلم للإمام أبي زكريا النووي |
| ٧٣ | العرف الشذي شرح سنن الترمذي للعلامة المحدث أنور شاه الكشميري |
| ٧٤ | عمدة القاري شرح البخاري للإمام محمود بن أحمد العيني |
| ٧٥ | عون المعبود شرح سنن أبي داود للعلامة شمس الحق العظيم آبادي |
| ٧٦ | فتح الباري شرح صحيح البخاري للإمام ابن حجر العسقلاني |
| ٧٧ | فتح الملهم شرح صحيح مسلم للإمام شبير أحمد العثماني |
| ٧٨ | فيض الباري شرح صحيح البخاري للإمام أنور شاه الكشميري |
| ٧٩ | فيض القدير شرح الجامع الصغير للمحدث عبد الرؤف المناوي |
| ٨٠ | القبس في شرح موطأ مالك بن أنس للإمام ابن العربي المالكي |
| ٨١ | قلائد الأزهار في شرح كتاب الآثار للمفتي الكبير مهدي حسن شاه جهانفوري |
| ٨٢ | مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لملا علي القاري الحنفي |
| ٨٣ | معارف السنن شرح سنن الترمذي للعلامة المحدث الشيخ يوسف البنوري |
| ٨٤ | المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للحافظ أبي العباس بن إبراهيم القرطبي |
| ٨٥ | نخب الأفكار في شرح معاني الآثار للإمام بدر الدين العيني |
| ٨٦ | نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للحافظ محمد بن علي الشوكاني |
| | **كتب التخريج** |
| ٨٧ | إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل للمحدث الألباني |

| | |
|---|---|
| ۸۸ | تخريج المشكاة للشيخ ناصر الدين الألباني |
| ۸۹ | التلخيص الحبير للإمام ابن حجر العسقلاني |
| ۹۰ | تمام المنة على فقه السنة للمحدث العلامة ناصر الدين الألباني |
| ۹۱ | خلاصة البدر المنير للإمام سراج الدين ابن الملقن |
| ۹۲ | الدراية في تخريج أحاديث الهداية للإمام ابن حجر العسقلاني |
| ۹۳ | سلسلة الأحاديث الضعيفة للمحدث العلامة ناصر الدين الألباني |
| | **كتب الفقه والفتاوىٰ** |
| ۹۴ | أحكام القرآن للإمام أبي بكر الرازي الجصاص |
| ۹۵ | إمداد الفتاوىٰ للشيخ العلامة أشرف علي التهانوي |
| ۹۶ | بداية المجتهد ونهاية المقتصد للإمام القاضي أبي الوليد ابن رشد القرطبي |
| ۹۷ | البحر الرائق شرح كنز الدقائق للإمام زين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم الحنفي |
| ۹۸ | البناية في شرح الهداية للإمام محمود بن أحمد العيني |
| ۹۹ | بهشتي زيور مصنفه حكيم الأمت أشرف علي التهانوي |
| ۱۰۰ | التاج والإكليل لمختصر خليل للعلامة أبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري الغرناطي |
| ۱۰۱ | تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج للإمام سراج الدين ابن الملقن |
| ۱۰۲ | الحجة على أهل المدينة للإمام محمد بن الحسن الشيباني |
| ۱۰۳ | الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار للإمام محمد بن علي الحصكفي |
| ۱۰۴ | الرد المحتار على الدر المختار للإمام ابن عابدين الشامي |
| ۱۰۵ | السعاية شرح شرح الوقاية للإمام اللكنوي |
| ۱۰۶ | شرح فتح القدير على الهداية للإمام ابن الهمام الحنفي |
| ۱۰۷ | شرح النقاية لعلي بن سلطان القاري |

| | |
|---|---|
| ۱۰۸ | شرح الوقاية لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود |
| ۱۰۹ | صفة صلاة النبي للمحدث الألباني |
| ۱۱۰ | الصلاة وحكم تاركها للإمام شمس الدين ابن القيم الجوزية |
| ۱۱۱ | العناية شرح الهداية للإمام اكمل الدين البابرتي |
| ۱۱۲ | عين الهداية سيد امير على صاحب |
| ۱۱۳ | غنية المستملي شرح منية المصلي |
| ۱۱۴ | فتاویٰ خاندان ولی اللّٰہ |
| ۱۱۵ | كتاب الأم للإمام الفقيه محمد بن إدريس الشافعي |
| ۱۱۶ | كتاب المبسوط للإمام شمس الدين السرخسي |
| ۱۱۷ | المجموع شرح المهذب للإمام أبي زكريا النووي |
| ۱۱۸ | مجموعة فتاوى ابن تيمية للإمام الحجة تقي الدين ابن تيمية |
| ۱۱۹ | المحلىّٰ في شرح المجلّٰى للإمام ابن حزم الأندلسي الظاهري |
| ۱۲۰ | مختصر القدوري للإمام أبي الحسن أحمد بن جعفر القدوري |
| ۱۲۱ | المدونة الكبرى لإمام الأئمة مالک بن أنس الأصبحي |
| ۱۲۲ | مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح للعلامة حسن بن عمار الشرنبلالي |
| ۱۲۳ | المغني لابن قدامة الحنبلي |
| ۱۲۴ | مقدمة عمدة الرعاية للإمام عبد الحي اللكنوي |
| ۱۲۵ | نور الهداية (ترجمہ اردو) شرح الوقاية حافظ عبدالغفار صاحب لکنوی |
| ۱۲۶ | النهر الفائق شرح كنز الدقائق لسراج الدين ابن نجيم المصري الحنفي |
| ۱۲۷ | الهداية للإمام برهان الدين المرغيناني |

## كتب أصول الفقه

| | |
|---|---|
| ۱۲۸ | أصول البزدوَي للإمام فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي |

| ١٢٩ | منتخب الحسامي مع شرحه النامي |
|---|---|
| ١٣٠ | نور الأنوار شرح رسالة المنار للشيخ أحمد ملا جيون |
| | **كتب الرجال والطبقات** |
| ١٣١ | الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء للإمام يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري |
| ١٣٢ | تاريخ ابن عساكر للإمام المؤرخ أبي القاسم بن هبة الله الشهير بابن عساكر |
| ١٣٣ | تاريخ بغداد للإمام الحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي |
| ١٣٤ | تذكرة الحفاظ للإمام الحافظ شمس الدين الذهبي |
| ١٣٥ | تقريب التهذيب للحافظ ابن حجر العسقلاني |
| ١٣٦ | تهذيب التهذيب للإمام ابن حجر العسقلاني |
| ١٣٧ | تهذيب الكمال في أسماء الرجال للحافظ يوسف المزي |
| ١٣٨ | الجرح والتعديل للإمام الهمام عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي |
| ١٣٩ | الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية للحافظ عبد القادر القرشي |
| ١٤٠ | رفع الملام عن الأئمة الأعلام لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية |
| ١٤١ | الضعفاء الكبير للحافظ أبي جعفر العقيلي |
| ١٤٢ | الطبقات لخليفة بن خياط البصري |
| ١٤٣ | طبقات الحفاظ للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي |
| ١٤٤ | الطبقات الكبرى للإمام محمد بن سعد الزهري |
| ١٤٥ | العلل ومعرفة الرجال لإمام السنة أحمد بن عبد الله الشيباني |
| ١٤٦ | الكاشف للحافظ ابن حجر العسقلاني |
| ١٤٧ | الكامل في ضعفاء الرجال للحافظ أبى أحمد ابن عدي |

| | |
|---|---|
| ١٤٨ | كتاب الثقات للإمام الحافظ محمد بن حبان البستي |
| ١٤٩ | كتاب العلل للإمام محمد بن عيسى الترمذي |
| ١٥٠ | لسان الميزان للحافظ ابن حجر العسقلاني |
| ١٥١ | معرفة الثقات للحافظ الناقد أبي الحسن العجلي |
| ١٥٢ | ميزان الاعتدال في نقد الرجال للحافظ شمس الدين الذهبي |
| | **كتب علوم الحديث** |
| ١٥٣ | إرشاد طلاب الحقائق للإمام محيي الدين النووي |
| ١٥٤ | ألفية العراقي للحافظ زين الدين العراقي |
| ١٥٥ | تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي للإمام السيوطي |
| ١٥٦ | توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار للعلامة محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني |
| ١٥٧ | توجيه النظر للعلامة الشيخ طاهر الجزائري الدمشقي |
| ١٥٨ | رسالة أبي داود إلى أهل مكة للإمام أبي داود السجستاني |
| ١٥٩ | الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح للشيخ برهان الدين الأبناسي |
| ١٦٠ | طرح التثريب في شرح التقريب لأبي الفضل زين الدين العراقي |
| ١٦١ | فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للإمام شمس الدين السخاوي |
| ١٦٢ | قفو الأثر في صفو علوم الأثر للعلامة رضي الدين الحنفي بن الحنبلي |
| ١٦٣ | الكفاية فى علم الرواية للإمام الحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي |
| ١٦٤ | المحدث الفاصل بين الراوي والواعي للقاضي حسن بن عبد الرحمن الرمهرمزي |
| ١٦٥ | معرفة علوم الحديث للإمام أبي عبد الله الحاكم النيسابوري |
| ١٦٦ | مقدمة ابن الصلاح للإمام عثمان بن عبد الرحمن الشهير بابن الصلاح |

| | |
|---|---|
| ١٦٧ | نزهة النظر في شرح نخبة الفكر للإمام ابن حجر العسقلاني |
| | **كتب القواميس** |
| ١٦٨ | تاج العروس من جواهر القاموس للإمام مرتضى الحسيني الزبيدي |
| ١٦٩ | القاموس المحيط للعلامة مجدالدين الفيروز آبادي |
| ١٧٠ | لسان العرب لابن المنظور |
| ١٧١ | مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي |
| | **مختلف الكتب** |
| ١٧٢ | إمام الكلام في القرأة خلف الإمام لعبد الحي اللكنوي |
| ١٧٣ | توثيق الكلام في الإنصات خلف الإمام للإمام الهمام قاسم النانوتوي |
| ١٧٤ | جامع بيان العلم للإمام الحافظ يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري |
| ١٧٥ | حجة الله البالغة لإمام الهند شاه ولي الله الدهلوي |
| ١٧٦ | حياة الإمام أبي حنيفة للعلامة أبي زهرة (مترجم) |
| ١٧٧ | سبيل الرشاد للعلامة رشيد أحمد الكنكوهي |
| ١٧٨ | شریعت وطریقت کا تلازم از شیخ الحدیث محمد زکریا کاندھلویؒ |
| ١٧٩ | غيث الغمام على حواشي إمام الكلام للكنوي |
| ١٨٠ | مختصر المعاني للعلامة الشيخ التفتازاني |
| ١٨١ | مقالات ابو المآثر از محدث الهند الکبیر حبیب الرحمٰن الأعظمي |
| ١٨٢ | مقدمة ابن خلدون للإمام المؤرخ أبي زيد ولي الدين الإشبيلي الشهير بابن خلدون |
| ١٨٣ | نواسخ القرآن لأبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي |

# اجمالی فہرست




Co-Published By:

**Head Office:** #30, 2nd Floor, Bannerghatta Road, Opp. MICO Back Gate, Bangalore-560 030. Tel.: 080-45174517

**Branch Office:** # 426/3, Matia Mahal, Jama Masjid, Delhi-110 006.

Published by:
MAKTABA MASEEHUL UMMAT, DEOBAND, Minara Market,
Near Masjid Rasheed, Deoband - 247 554.
Mobile: +91-9634307336 Email: maktabamaseehulummat@gmail.com
MAKTABA MASEEHUL UMMAT, BANGALORE,
#84, Armstrong Road, Bangalore - 560 001. Mobile: +91-90367 01512

**www.muftishuaibullah.com**